नवभारत

या अंकात

रु. १–२५

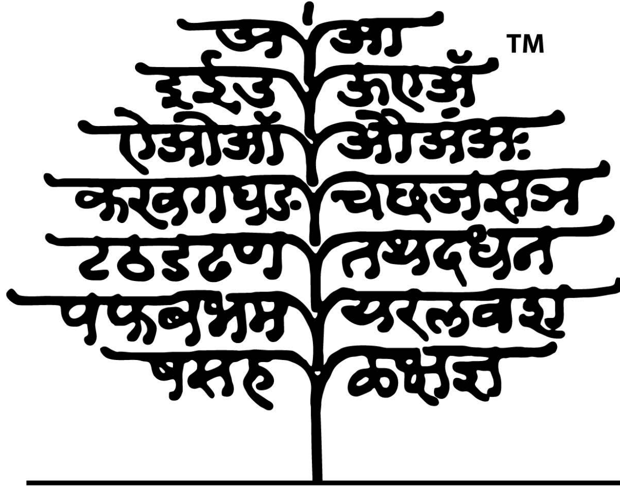
वर्ष २६
अंक तिसरा

डिसेंबर ७२

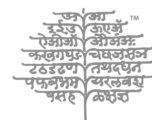
अनुक्रमणिका







राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष सव्विसावे अंक तिसरा

नवभारत

डिसेंबर १९७२

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक-मंडळ

प्रा. वि. म. बेडेकर—प्रा. गोवर्धन पारीख, प्रा. मे. पुं. रेगे का. संपादक

वार्षिक रु. १२ अंकास रु. १·२५

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता :

१ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक,
प्राध्यापकांचे निवासस्थान
कीर्ति कॉलेज, दादर-मुंबई २८

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
C/o दी प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

३ चौकशी : श्री. वा. वि. कोनकर
१८८ एफ्, भीमराववाडी, मुंबई २ फोन नं. ३५४८५४

डॉ. सुमंत मुरंजन

जनता-जीवन– मध्ययुगाचा उत्तरार्ध

सुमारे गुप्तसाम्राज्याच्या विनाशकालापासून तो इंग्रजी साम्राज्य स्थिर होईपर्यंत हिंदी जनता प्रगती करीत होती की, आहे त्या स्थितीत खितपत पडली होती याचा निश्चय करणे कठिण आहे. त्या समाजाला सर्वात कोणती दुर्धर व्याधी जडली असेल ती ही की त्या समाजात उत्पादकवर्गास सन्मानाचे स्थान नव्हते. शेतकरी, कसबी, श्रमिक, व्यापारी वगैरे धन उत्पन्न करणाऱ्या जातींना समाजात पारंपरिक असा निकृष्ट दर्जा दिलेला असे. मुसलमानी अंमल स्थापन होण्यापूर्वी अशी स्थिती होती व मुसलमानी राज्यानंतरही ती तशीच चालू राहिली. ज्या वर्गापाशी इतरांची नागवणूक करण्याचे अथवा इतरांवर वर्चस्व चालविण्याचे सामर्थ्य होते ते वर्ग मात्र स्थलकालभेदास अनुसरून सन्मान्य समजले जात. राज्यकर्त्यांची प्रत्यक्ष कृपा अथवा संरक्षण असल्याखेरीज भांडवलाचा संचय करणे अथवा संचय उत्पादनास लावणे व्यर्थच नव्हे तर जोखमीचे होते. धनोत्पादनाच्या यंत्रणातंत्रणा दैनंदिन जीवनाच्या तपशिला-सारख्याच परंपरेने जखडून टाकलेल्या होत्या. व्यक्तींनी अथवा जातींनी उत्पा-दनाचे नवीन यंत्रतंत्र शोधून काढले असते तरी त्यापासून त्यांचे तादृश कल्याण होण्याचा संभव नव्हता. परंपरेने त्यांचे पेहराव कपड्यापासून तो भक्ष्याभक्ष्या-पर्यंत भौतिक राहणीचा सारा तपशील बांधून दिलेला होता. त्यात बदल करणे म्हणजे इतर जातींचा अपमान होत असे. कौटल्याच्या अर्थशास्त्रात भावनियं-त्रणास महत्त्वाचे स्थान दिलेले आहे. त्यावरून इतक्या प्राचीन कालापासूनही आर्थिक उत्पादनाविषयी व उत्पादकवर्गाच्या सापेक्ष संबंधाविषयी मध्ययुगात काय कल्पना वा अपेक्षा असत यांचे स्पष्ट चित्र दिसते.

पुरोहितब्राह्मण वर्गांत असामान्य बुद्धिमत्ता वा तत्सम इतर नैसर्गिक देणग्या असलेली नररत्ने अधून मधून चमकून गेली. परंतु त्यांचे नैसर्गिक बुद्धिवैभव शाब्दिक पांडित्य, वैचारिक कसरत अथवा गद्यपद्य वाङ्मय यासारख्या क्षेत्रातच खर्ची पडले. भूतदयाप्रेरित बौद्ध पंडितांनी रसायन, वैद्यक सारख्या जडसृष्टीशी संलग्न असलेल्या विज्ञानशाखांना जरी चालना दिली होती तरी बौद्धांचा ज्ञानदीप मालवल्यानंतर जडसृष्टीचा अभ्यास जवळ जवळ नष्टच झाला. पुरोहित

जातीत व तथाकथित क्षत्रिय जातीत रणधुरंधर व राज्यकारभारकुशल अशा बऱ्याच व्यक्ती पुनः पुनः उदयास आल्या. परंतु सर्व समाजाची प्रगती अथवा सर्व वर्गाचे कल्याण यांचा समावेश त्यांच्या जीवनदृष्टीत होण्यासारखा नव्हता. त्या समाजात जिवंत व वृद्धिंगत होणाऱ्या ज्ञानाऐवजी पारंपरिक ज्ञानच दैवत होऊन बसले होते व त्या पारंपरिक ज्ञानापासूनही सर्वसाधारण जनता वंचित असे. त्या समाजात सामाजिक समतेस स्थान नसून अमर्याद विषमता हीच सामूहिक जीवनाचा पाया होती; व या विषमतेला सर्वच वर्ग अनिर्वाच्य धर्मांधतेने जखडून टाकलेले होते. जिवंत ज्ञान व सामाजिक समता या दोहोंकडे पाठ फिरवल्यामुळे माणुसकीच्या ऐवजी सामाजिक थरात एकमेकांविषयी सूक्ष्मासूक्ष्म उपेक्षाच वाढत गेली तर त्यात आश्चर्य नाही. कित्येक जीवनक्षेत्रात तर उपेक्षा आणि नागवणूक वा छळणूक यात काहीच अंतर न राहिल्याने शेवटी नागवणारे व नागवलेले अशा दोन्ही वर्गांचा अधःपात अटळच होता. ज्या वर्गात सामर्थ्य एकवटले होते त्यांचा धनोत्पादनाशी कसलाही संबंध नसल्याकारणाने शेवटी सर्वच वर्ग वाढत्या दारिद्र्याचे धनी होऊन बसले. राजेरजवाडे, सरदारदरकदार, पुरोहित, ब्राह्मण वगैरे बांडगुळी वर्गाच्या बाह्यतः दिसणाऱ्या चैनी व ख्यालीखुशाली जीवनक्रमामुळे जनतेची खरी स्थिती बहुत काळ जगाच्या दृष्टीआड राहिली.

शहरे व घरे

युआन च्वांगने (इ. स. ६२७–६४३) पाहिलेली शहरे व घरे इंग्रजी राज्य येण्याच्या वेळेस जशी होती तशीच होती. राजधानीची शहरे व किनाऱ्या लगतची बंदरे वगळली तर सर्वत्र गरीबीच प्रत्ययास येत असे. च्वांगला शहरात अरुंद बोळ व गल्ल्या व सर्वत्र अस्वच्छता आढळली. अबद्–एर–रझ्झा (इ. स. १४४२) कालिकत, मंगळूर वगैरे ठिकाणी मनावर ठसण्यासारखे वा उल्लेखनीय असे विशेष दिसले नाही. बैलूरला आल्यावर मात्र तिकडील घरे राजवाड्यासम वाटली. बैलूरचे देवालयवर्णन करण्यास शब्द अपुरे पडतील असे त्याने लिहून ठेवलेले आहे.

बार्थेमाच्या (इ. स. १५०२) भेटीच्या वेळी खंबायतचे बंदर समुद्रापासून तीन मैल आत होते. युरोपातील बंदराप्रमाणे खंबायतच्या सभोवती संरक्षणार्थ भिंत उभारलेली होती. दुआर्ट बार्बोसा नावाच्या (इ. स. १५०८–०९) परदेशी प्रवाशाला चंपानेर, अहमदाबाद, मंग्रोळ, दीव, गोघा, भावनगर, गंधार, रांडेर, डहाणू, वसई, ठाणे, मुंबई वगैरे बऱ्याच शहरांचा अनुभव होता. इतरांच्या मानाने खंबायतचे रस्ते त्यास रुंद व प्रशस्त वाटले. एखाद्या खोली-

अनुक्रमणिका

एवढ्या प्रशस्त व पडद्यानी सुशोभित अशा रथासारख्या गाड्या त्या रस्त्यावर संथपणे चाललेल्या दिसत.

रोमचा पिट्रो व्हाल इ. स. १६२३ साली सुरतेस येऊन पोहोचला. पावसाळ्याचे चार महिने सोडले तर तो प्रदेश माणसाच्या वसतीस योग्य नव्हता असे त्यास आढळले. सुरतेच्या आसमंतात पाण्याचे इतके दुर्भिक्ष्य असे की पावसाने भरलेल्या तलावावरच माणसे गुजराण करीत. गुरे व कपडे सारखे तलावातच धूत असल्याकारणाने तलावातील पाणी स्वच्छ नव्हते. तरी पण माणसे व गुरे तेच पाणी पिण्याकरता वापरीत. व्हालने सुरतेच्या दोन फर्लांग लांबीचा गोपी तलावाचा उल्लेख केलेला आहे.

वार्थेमास विजयानगर शहर स्वर्गतुल्य वाटले. शहराचा घेर सात मैल इतका विस्तृत असून सभोवती त्रिवार तटबंदी होती. घोडे, हत्ती उंट, राजाची धनदौलत यांची मोजदाद करणे शक्यच नव्हते.

युआन च्वांगच्या अनुभवाप्रमाणे, घरे सर्वत्र मातीची असून कौलानी अथवा ताडपत्रानी व गवताने आच्छादलेली होती. विजयानगरात राजा व सरदार लोकांचे प्रासाद होते. परंतु सर्वसाधारण जनतेची घरे ताडपत्रानी शाकारलेली मातीचीच असत. प्रत्येक गल्ली अथवा विभाग व्यवसायवार त्या त्या जातीला वाटून दिलेले होते. खंबायतच्या बंदरात मात्र बार्बोसाला कौलानी शाकारलेली उत्तुंग घरे दिसली. बंगाल प्रदेशात घरे माती व चिखलाची बनवलेली असून भिंती शेणानी सारवलेल्या व छपरे पेंढा वा ताडपत्रे यांनी आच्छादलेली होती असे गोव्याचा मॅरिक म्हणतो. (इ. स. १६३०). त्या खोपटातील सामान म्हणजे गवती चटया, झोपण्याकरता गाद्या व तीनचार मातीची भांडी एवढेच असे. जर्मन प्रवासी मांडस्लो (इ. स. १६३८) गोव्यास गेला असता तेथील घरे बांबूच्या व बोरूंच्या भिंतीची असून भिंती माती व शेणानी मढवलेल्या आढळल्या. घरातील उजेड फक्त दरवाज्याच्या मार्गाने येईल तेवढाच होता. गवती चटयाशिवाय सामान दिसत नव्हते व लोक केळीच्या पानावरच जेवीत. मातीच्या भांड्यात भात शिजवत असत.

दर्शन पेहराव वगैरे

इ. स. १४४२–१६२३ या दरम्यान तीन परदेशी प्रवाशांनी कालिकत बंदरास भेटी दिल्या. त्यापैकी व्हाललाच पेहराव ही देशकालाची बाबत असून शरीराचा जास्तीत जास्त भाग उघडा ठेवणे हेच नैसर्गिक व शरीरावर जास्तीत जास्त कपड्यांचा भार टाकणे हे कृत्रिम असे वाटणे हा सवईचा व रीतीरिवाजाचा

मामला आहे हे उमगले. इ. स. १४४२ या साली आलेला अबद्-रझक व त्याच्या नंतर शतकाने आलेला वार्थेमा या दोघास तेथील लोकांचा काळा वर्ण बराच बोचक झाला असे दिसते. रझक तर इतका अस्वस्थ झाला की त्यास माणसे म्हणावे की सैतान म्हणावे म्हणून तो बुचकळ्यात पडला. रझक म्हणतो "त्यांना स्वप्नात पाहिले तरी माझे काळीज वर्षानुवर्षे धडधडत राहील. मला सुंदर स्त्रियांचा अनुभव आहे. परंतु या शिद्दी स्त्रियांच्या जवळ जाण्यास देखील मन धजावत नाही." मध्यभागी बेंबीपासून गुडघ्यापर्यंत भाग सोडला तर पुरुष व स्त्रिया नग्नच होत्या. वार्थेमाला स्त्रिया खुज्या व कुरूप वाटल्या परंतु गळा, कोपरापासून मनगटापर्यंत हात व पायाची बोटे भरपूर सोन्याने व रत्नांनी मढविलेली होती असे तो नोंदून ठेवतो. लोक सुस्वभावी परंतु प्रथमदर्शनी अज्ञानी व लोभी वाटत.

पेहरावाच्या बाबतीत अधिक विवेक ठेवणारा व्हाल (इ. स. १६२३) अधिक दैववानही दिसतो. त्याला कालिकतच्या झामोरिनच्या राजवाड्यात अंतर्गत भागात प्रवेश मिळाला. झामोरिनच्या बहिणीच्या सुमारे बारा वर्षाच्या दोन मुलींशी त्याची गाठ पडली. शरीराच्या मध्यभागी जांभळ्या रंगाचा रेशमी कपडा लपेटला होता म्हणून, नाही तर त्या नग्नच होत्या. कान, हात आणि गळे मात्र सोन्याच्या भूषणांनी भरलेले होते. त्यांच्यापैकी एक अधिक धीट होती तिने व्हालच्याजवळ जाऊन त्याच्या कपड्याची बाही निरखून तपासली. व्हाल आपल्या कपड्यात कसा शिरू शकला व माणूस असल्या कपड्यात स्वतःला कसा गुंतवू शकतो याबद्दल तिने आश्चर्य दाखविले !

कालिकत बंदरात अस्वस्थ झालेला रझक डोंगरापलीकडे मंगळूर, बेलूर वगैरे स्थानी गेला तेव्हा त्यास निराळेच दृश्य दिसले. तिकडील स्त्रियांचे सौंदर्य पाहून तो अगदी भाळून गेला. कुराणात ज्यांची आशा दाखवण्यात आली त्या स्वर्गीय हुरींची त्यास आठवण झाली.

इ. स. १५०२ तो १६२३ च्या दरम्यान गुजराथ प्रदेशास भेट देणाऱ्या तीन परदेशी प्रवाशात डुआर्ट बार्बोसा याचा तिकडील अनुभव अधिक दीर्घ होता. सुरतेचे पुरुष सांवळ्या वर्णाचे, उंच व रेखीव बांध्याचे असत. त्यांच्या अंगात कापसाचे वा रेशमाचे तलम खमीस असून कधी कधी त्यावर रेशमाचा वा सोनेरी कलाकुसरीचा कोट असे. काही तुरळक पुरुष कमरेवरील शरीर उघडे ठेवूनच फिरत. कानात, मनगटावर व बोटावर सुवर्णभूषणे असून पायात टोकदार व कलाकुसर केलेली पादत्राणे होती. खंबायतला गेल्यावर तिकडील शहरवासीयात



मूर, तुर्क, मामेलुक, अरब, इराणी वगैरे श्वेतवर्ण परदेशीयांचा बराच भरणा बार्बोसाच्या नजरेस आला. बऱ्याच अनुभवानंतर गुजराथी पुरुषाविषयी एक गोष्ट त्याच्या मनात बिंबली ती ही की, ते स्त्रैण असून आपल्या बायकांपुढे नमून वागत !

स्त्रिया सांवळ्या वा गौर वर्णाच्या असून त्यांचे शरीरसौष्ठव व देखणेपणा नजरेत भरल्याशिवाय राहात नव्हता. उरोभागावर घट्ट बसणाऱ्या चोळ्या व शेषशरीराभोवती पुरुषाप्रमाणेच एक दीर्घ वस्त्र पेहरलेले दिसे. पाय उघडेच परंतु हस्तकर्णाप्रमाणेच सोन्यारुप्याच्या आभरणांनी आच्छादलेले असत. त्या घराबाहेर क्वचितच पडत परंतु पडल्या तर डोक्यावर वस्त्राचा पदर घेण्यास विसरत नसत.

मुसलमान स्त्रियांप्रमाणे हिंदु स्त्रिया पडदा पाळत नव्हत्या व त्या घरी दारी मोकळेपणाने हिंडत ही गोष्ट व्हालच्या नजरेतून निसटली नाही. तरीपण त्या विनयशील, चालचलणुकीत संयम पाळणाऱ्या असल्याकारणाने मुसलमान स्त्रियांच्या मानाने त्यास जास्त आदराची वागणूक मिळे. व्हालच्या नजरेस असे आले की हिंदु वेश्यादेखील उघडपणे फिरत नसत परंतु मुसलमान वेश्या मात्र जाहीरपणे खुशाल हिंडताना दिसत. गाणे-बजावणे, नृत्य वगैरे कार्यक्रमाकरता परक्या माणसांच्या घरी वा इतरत्र जाण्यास मुसलमान वेश्या अनमान करीत नसत.

मोठमोठ्या व सतत चालणाऱ्या देवघेवीमुळे सुरत व खंबायत सारख्या बंदरात देशातील बरीच संपत्ती खेळत होती व एकंदर जीवन ख्याली खुशालीचे व चैनीचे असे. खंबायतची दुकाने धनधान्य व फळफळावळ यांनी भरलेली असत व नऊ तऱ्हेचे मसाले विक्रीस ठेवलेले आढळत. दोन्ही शहरात केशर चंदन मिश्रित सुगंधी पाण्याने जनता काही दर दिवशी एकदा तर काही दोनदाही स्नान करीत असे. स्नान केल्याने पाप धुऊन जाते अशी त्यांची समजूत होती. सर्वत्र हस्तिदंत, सोने, रुपे, रत्ने यांचे दर्शन घडे आणि कला, गायनवादनालाही फार मान असे. बंदरात परदेशी लोकांचा भरणा असल्याने चैनीचे जीवन प्रसृत झाले होते असे बार्बोसाने यथार्थ अनुमान केले.

विजयानगरला पोचल्यावर, तेथील लोक युरोपातील जनतेसारखेच दिसणारे व गौरवर्ण बार्बोसास आढळले. कमरेपासून खाली घट्ट गुंडाळलेले वस्त्र व वर खमीस वा कोटासारखा कापसाचा अथवा रेशमाचा अंगरखा असा त्यांचा पेहराव होता. सुरक्षा म्हणून डोक्यावर फेटा अथवा कुसरीची मखमाली टोपी दिसे. पायात

चपला घालण्याचा प्रघात होता. धन्याच्या पाठीमागे त्याची तरवार घेऊन अथवा त्याच्या डोक्यावर छत्र धरून नोकर चालत. बार्बोसाचे वर्णन वरिष्ठ प्रतीच्या जनतेविषयीच असावे हे स्पष्ट दिसते.

स्त्रिया आपले लांब वस्त्र अशा तऱ्हेने नेसत की त्याचा शेवट उरोभागावरून दोन्ही खांद्यावरून जाऊन रुळत असे व उजव्या हाताशिवाय शरीराचा इतर कोणताही भाग उघडा राहात नसे. केशसंभार चांगला विंचरलेला व डोक्यावर सुंदर गाठ बांधलेली दिसे. त्या देखण्या व धीट असून सर्वच गायननर्तनात तरबेज असत. विवाहविधी युरोपसारखाच. परंतु राजेलोक व सरदार मंडळीत बहुपत्नीकत्व प्रचलित होते. राजवाड्यात स्त्रियाच स्त्रिया भरलेल्या असत व राजवाड्यातील सर्व कामे त्याच उरकीत. चांगल्या चांगल्या घराण्यातील या सुंदर व सुदृढ अशा निबडक मुली दररोज राजाच्या डोळ्यासमोर राजवाड्याच्या आवारातील तलावात स्नान करावयास येत व त्यातून डोळ्यात भरेल तिला राजा त्या दिवसरात्रीची सोबतीण म्हणून पसंत करी. पहिल्याने जन्मास आलेला राजपुत्र राज्याचा वारस होत असल्याकारणाने राजवाड्यात मत्सरच नव्हे तर घात-पाताचेही प्रकार बरेच माजलेले असत.

बार्बोसाच्या रझकने पन्नास वर्षापूर्वी विजयानगरातील एका जगप्रख्यात राजमार्गाचे सविस्तर वर्णन लिहून ठेविले आहे. टांकसाळ वा दुराबखान्याच्या पिछाडीस २० वार रुंद व ३०० वार लांब असा तो रस्ता होता. रस्त्याच्या दुतर्फा दालने व उघडे चौक असून द्वारापाशीच सुबक दगडाची सिंहासनासारखी आसने मांडलेली असत. रस्त्याच्या दोन्ही कडेस सिंह, वाघ, चित्ते व इतर जनावरांच्या कोरीव प्रतिकृती लावलेल्या होत्या. त्यात कारागिरांनी इतके कौशल्य ओतले होते की पहाणाऱ्यास ती चित्रे जिवंत प्राण्याचीच वाटावी. संध्याकाळच्या प्रार्थनेची वेळ टळल्यावर त्या दालनांच्या आकर्षक दरवाज्यात सुंदर आसने ठेवून वारांगना त्यावर बसत. भारी वस्त्रे व जडजवाहिर यांनी नटलेल्या त्या स्त्रियांचा दिमाख अनन्यसाधारणच होता. प्रत्येक वारांगनेजवळ दोन नोकर ख्यालीखुशाली करता उपयुक्त असे सर्व पदार्थ पुरविण्याकरता सज्ज असत. सर्व युवक-तरुणास या स्थळी येण्यास व आपल्या पसंतीच्या युवतीबरोबर मौजमजा चाखण्यास मोकळीक असे. त्यांच्या मौल्यवान वस्तु सांभाळण्याकरता एक अधिकारी नियुक्त केलेला होता व वस्तु हरवली तर तिची भरपाई अधिकाऱ्यासच करावी लागे.

शहराच्या सात बुरुजाच्या सात विभागात प्रत्येकी एक असे सात याप्रकारचे रस्ते होते. वारांगनांवर लादलेल्या कराचे उत्पन्न १२००० फणाम इतके होते व

त्या उत्पन्नातून शांतता व सुव्यवस्था राखणाऱ्या शिपायांचा खर्च भागे. नगर-रक्षकांच्या खर्चाची ही तरतूद कौटल्याच्या पूर्वीपासूनच चालत आलेली असावी. अर्थशास्त्राप्रमाणे अशा तऱ्हेचा कर ही राज्याच्या उत्पन्नाची शिष्टसंमतच बाबत होती. राजाने वारांगनांवर त्यांच्या व्यवसाय शिक्षणाकरता किती पैसा ओतावा व त्यांनी आपला व्यवसाय मधेच सोडला तर खर्च केलेल्या पैशाचा योग्य हिस्सा कसा परत घ्यावा याविषयी कौटल्याने काटेकोर निर्देश केला आहे.

कौटल्याने या विषयाचा उपन्यास इ. स. च्या प्रारंभी केला. त्याच्या नंतर बरोबर हजार वर्षांनी आल्बेरुणीने त्याच्या अनुभवाप्रमाणे याच विषयाचा परामर्ष घेतला. आल्बेरुणी (इ. स. ९७३–१०१७) म्हणतो, "सर्वसाधारण जनतेची अशी समजूत झालेली दिसते की वेश्याव्यवसाय कायदेबाह्य नाही. हिंदु समाजात वेश्याव्यवसायास शिक्षा नाही. या परिस्थितीचा सर्व दोष राजेलोकांचाच आहे. असे नसते तर ब्राह्मणांना गाणाऱ्या व नाचणाऱ्या बायांनी देवालये कशी भरता आली असती ? प्रजेच्या दुर्गुणांचा फायदा घेऊन राजे लोक आपल्या तिजोऱ्यात भर टाकतात व त्या पैशाने आपल्या सैन्याचा खर्च भागवतात. शक्तिपूजा व तंत्रविद्या हे विषय जर आल्बेरुणीच्या दृष्टिपथात आले असते तर त्याला कदाचित निराळे विचार सुचले असते.

बंगालमधील जनतेविषयी गोव्याचा सेबस्टियन मॅरिक (इ. १६१२) व त्याच्या नंतर ५० वर्षांनी आलेला फरेंच माणूस ठेवानो (इ. स. १६६६) या दोघांचेही प्रतिकूल मत व्हावे हा विलक्षणच योगायोग आहे. बंगाली लोक काळे सावळे व काही तर सीलोनी लोकांएवढे काळे असून मध्यम उंचीचे व सुबक बांध्याचे आहेत अशी मॅरिक नोंद करतो. आळशी, भित्रे, क्षुद्र मनाचे, स्वार्थात गढलेले, अधिकारापेक्षा आज्ञापालनास जास्त सरावलेले म्हणून नोकऱ्या पसंत करणारे अशी विशेषणे तो त्यास लावतो. अत्यंत सुपीक शेतीमुळे बंगाली जनता आळशी बनली होती असे ठेवानोचे मत झाले. शिथिल वर्तनाचे व लांडीलबाडीत प्रवीण असे त्याचेही म्हणणे आहे. चांगल्या वागणुकीस न बधणारे पण जुलूम-जबरदस्तीने मात्र श्रम करण्यास तयार असा त्यांच्याविषयी सर्वत्र अनुभव होता. बंगाली जनतेत म्हणच पडून गेली होती की जो चाबकाचा सर्रास उपयोग करतो तो ठाकूर होतो पण जो चाबूक टाळतो त्याला लवकरच कुत्र्याची दशा येते. सुचिन्हे व दुश्चिन्हे यांचा दैनिक जीवनात बराच सुळसुळाट होता.

मॅरिकला पुरुषवर्ग स्त्रीसंभोगास विशेष उत्सुक वाटला नाही परंतु दोघांही प्रवाशांना स्त्रिया धीट, स्वच्छंदी व पुरुषसंगास लालचावलेल्या वाटल्या. जादूटोणा,

वशीकरण, ताईत, उत्तेजक पदार्थ यांचा बराच प्रसार होता. आपल्या सौंदर्याने व वस्त्राभरणांनी जवान व परदेशी माणसास आपल्या नादी लावण्यात त्या मोठ्या तरबेज असत असा ठेवानोला अनुभव आला. या छंदीफंदी, चैनी जीवनावर एक दुःखद व गडद छाया मात्र भासत असे. विष खाऊन अथवा नदी विहिरीत उडी टाकून आत्महत्या करणाऱ्या स्त्रियांची संख्या थोडीथोडकी नव्हती. तथापि एकंदरीत पुरुषांच्या मानाने अधिक माणुसकी, समजूतदारपणा, दयामाया स्त्रियांत आढळत असे व म्हणून ख्रिस्ती धर्मात येण्यास त्या जास्त लायक होत्या असा मॅरिकने निष्कर्ष काढला आहे !

हाच ठेवानो दिल्लीस पोचल्यावर मात्र त्याचा सूर एकदम बदलतो. तेथील स्त्रिया त्यास खुबसुरत दिसल्या. हिंदु स्त्रिया इतक्या चारित्र्यवान असत की मुसलमान स्त्रियांच्या छचोर चालचलणुकीशी त्यांचा संपर्क आला नसता तर सर्व पौर्वात्य स्त्रीजातीला आदर्श होण्याइतकी त्यांची योग्यता होती. त्याला एका गोष्टीचा मोठा अचंबा वाटला. हिंदू स्त्रियांची प्रसूती इतकी सुलभ असे की दुसऱ्या दिवशी त्या हिंडू फिरू लागत !

हिंदुस्थानातील इतर कोणत्याही जनतेपेक्षा महाराष्ट्राच्या जनतेत उत्तर व दक्षिण या दोघाही जनसमूहांचा जास्त संगम घडलेला आहे. यजुर्वेदी माध्यंदिन ब्राह्मणांचा लोंढा प्रथम आला व त्यांच्या मागोमाग राष्ट्रिक, वैराष्ट्रिक व महाराष्ट्रिक या मागधी जमाती हजर झाल्या, या केवळ शब्दभाषासादृश्यावर बसविलेल्या अनुमानास काडीचाही ऐतिहासिक पुरावा नाही. मूळची महाराष्ट्री-जनता म्हणजे अशोकाच्या शिलालेखात निर्देश केलेले रास्तिक, पेतनिक व अपरान्त हे लोक होत. त्यांच्यात उत्तरेकडून शत्रूचे रक्त पिणारे शक व सातवाहन, वाकाटक, चालुक्य व राष्ट्रकूट राजवंशांनी आपल्या समवेत आणलेले दक्षिणेकडले द्रविड लोक यांची भर पडली. हे सर्व राजवंश उत्तरेकडचे नसून दक्षिणेकडचेच होते. मत्स्यपुराणातील नवराष्ट्र, गरुड पुराणातील नरराष्ट्र, व विष्णुधर्मोत्तर पुराणातील नयराष्ट्र ही सर्व नावे बहुधा महाराष्ट्रालाच उद्देशून आहेत. पालीमहा-वंशातील (इ. स. पू. ५००) महारठ्ठ हा शब्द महाराजिक अथवा महारथिक या शब्दांचा अपभ्रंश असावा.

बौद्ध व जैन धर्मांच्या सद्दीच्या काळात महाराष्ट्रात व्यापारीवर्ग बराच पुढारलेला वाटतो. कार्ल्याची व इतरत्र व्यापाराच्या हमरस्त्यावरील लेणी त्यांच्या भरभराटीचा चांगला पुरावा देतात. महाराष्ट्रातील स्त्रिया पुरुषांच्या बरोबरीने व मोकळेपणाने हिंडतात फिरतात याचे युआन च्वांगलाही आश्चर्यच वाटले. त्यांनी

उत्तरेकडून कुंकू व बांगड्या व दक्षिणेकडून मंगळसूत्राचा वारसा आपल्याकडे घेतला. त्यांची अनन्यसाधारण नऊ वारी लुगडी, डोंगराळ प्रदेश व त्यामुळे पारंपरिक रुजलेली घोड्यावरील प्रवासाची व स्वारीची प्रथा दर्शवितात. शिवाजीच्या काळात व नंतर पायदळ व किल्ल्यातील शिबंदी कानडी व घोडदळ मराठी अशीच श्रमविभागणी जारी असे. महाराष्ट्राच्या ऐतिहासिक स्त्रीपुरुषसमतेचा संबंध इतिहासकालपूर्व अस्तित्वात असलेल्या मातृप्रधान गणसंघाशी पोचतो या अनुमानास तादृश् पुरावा आढळत नाही.

महाराष्ट्राची लढाऊ परंपरा बाहेरून आणली गेली. आंध्र, कर्नाटक व शेवटी महाराष्ट्रातच उत्पन्न झालेल्या यादवासारख्या राजवंशांनी तिचा पाया घातला. पुष्कळदा बाहेरून आलेल्या राजवंशांचे बांकेय, श्रीविजय, नरसिंह यासारखे जैन व कधी कधी शूद्र देखील सेनापती असत. बहामनी राज्ये स्थापन झाल्यावर त्यांच्या छत्राखाली भोसले, मोरे, शिरके, मोहिते, जाधव वगैरे रणधुरंधर कुटुंबे उदयास आली. त्यापैकीच भोसले घराण्याने मुसलमान सत्ता उखडून लावली आणि भोसल्यांनीच पुढे आणलेल्या एका ब्राह्मण घराण्याने त्यांना नामशेष केले.

मुंबई नजीक चौल बंदरात रशियन प्रवासी निकिटिन (इ. स. १४६८) याने पाऊल घातले तेव्हा त्याला सर्व स्त्रीपुरुष सावळे आढळले. त्यांच्यात श्वेतवर्ण माणूस उपस्थित झाला तेव्हा सर्वत्र इतके आश्चर्य पसरले की निकिटिनच्या पाठीमागे एक घोळकाच जमला व प्रत्येकजण त्याच्या पाठीमागून त्याच्याकडे टक लावून पाहू लागला. तेथील राजाच्या डोकीस रुमाल व कंबरेभोवती वस्त्रे होती. सरदार लोक एक वस्त्र कंबरेभोवती गुंडाळून दुसरे खांद्याभोवती पेहरत असत. बार्टेमाला देखील (इ. स. १५०२–०७) तेथील लोक काळसरच वाटले. त्यांच्यापैकी काही अंगावर कुडता घालीत परंतु इतर मध्यभागाच्यावरती उघडेच होते. ते सर्व लढाऊ असून, नोकर आपल्या स्वामींची ढाल, तरवार, खंजीर, धनुष्य व बाण घेऊन उघड्या पायांनी त्यांच्याबरोबर हजर असत. विवाहित स्त्रीस दरवर्षी एक बाळंतपण ठरलेलेच असे व प्रत्येक घरात इतका पोरवंडा असे की सात वर्षापर्यंत सर्व मुले उघडीबोडकीच खेळत असा निकिटीनला अनुभव आला. चौल बंदर समुद्राच्या आत दोन मैल होते व बंदर म्हणून मूर वगैरे परदेशी दर्यावर्दी लोक तेथे दिसत.

ईस्ट इंडिया कंपनीचा जॉन फ्रायर (इ. स. १६७२–८८) अनेक वर्षे महाराष्ट्र प्रदेशात वास्तव्य करून राहिला होता. तेथील जनतेच्या स्वभावाचे त्याने केलेले निदान युआन च्वांगच्या सारखेच आहे. परकी सत्तेस न जुमानणारे

असे त्या लोकांचे फरायरने वर्णन केले आहे. मुसलमान लष्कराशी तुलना करता मराठी लष्कर जास्त रुबाबदार. हत्ती, व घोडे, भाले वगैरे आयुधे चांगली शृंगारलेली असत. रंगाने सावळे, विविध पंथाचे असूनही डोंगराळ प्रदेशात जीवन कंठणारी जनता मौजमजा, चैन, गाणेबजावणे, उत्सव वगैरे टाळणारी व काहीशी तापट भासे. जाडे भरडे खाणे व अंगभर पुऱ्या अगर अपुऱ्या कपड्यावर संतुष्ट असून त्यांची मोठमोठ्या मजला मारण्याची कुवत आश्चर्यजनक होती. मोकळ्या मैदानी लढाईपेक्षा गनिमीकाव्याची लढाई त्यास जास्त मानवणारी असे.

आतापर्यंत वर्णन केलेल्या समाजजीवनापासून एक मोठी जनता संपूर्णतया अलिप्त होती. युआन च्वांगला असे दिसले की खाटीक, मासेमार, नाच करणारे, मांग व झाडुवाले शहराच्या वा खेड्याच्या वेशीबाहेरच वास्तव्य करीत. गावात गेलेच तर रस्त्याच्या डाव्याबाजूस कडेने चालत. केरळ प्रदेशास भेट देणाऱ्या अनेक प्रवाशांनी पोलियर व तत्सम इतर अनेक जाती किती अनिर्वाच्य व अमानुषी हालअपेष्टात जगत असत त्याचे तपशिलवार वर्णन केलेले आहे.

सामाजिक व आर्थिक विषमता

इकडील जनतेच्या दैनंदिन जीवनाविषयी आपले अनुभव वा समीक्षा प्रसंगोपात्त कित्येकांनी लिहून ठेवली आहेत. परंतु असंख्य जाती-पोटजातींच्या जंगलात त्यांची बहुश: दिशाभूल झाली असल्यास विशेष आश्चर्य नाही. जेथे एका जातीचा जीवनक्रम दुसऱ्या जातींना बऱ्याच प्रमाणात अज्ञातच असे तेथे परदेशी वा परकीय समाजातील व्यक्तीस हिंदूंच्या अंतरंगात शिरणे मुष्कीलच होते. ज्या लेखकांनी आपल्या आठवणी लिहून ठेवल्या आहेत त्यांच्यातही विविधता थोडी नाही. काहींचे वास्तव्य अल्पकालीन तर इतरांचे दीर्घकालीन होते. काही केवळ बघे व साहसी तर इतर अभ्यास व निरीक्षण हे उद्देश मनात धरून आलेले असत. एखाद दुसरा प्रगल्भ व व्युत्पन्नमती तर इतरांची मानसिक तयारी यथातथाच होती. तथापि त्यांनी आपले प्रत्यक्ष अनुभव म्हणून जे टिपून ठेवले आहेत त्याचा योग्य अर्थ लावणे अशक्य नाही.

मेग्यास्थेनिसला (इ. स. पू. ३२३) त्या काळच्या जनतेत सात जाती मोजता आल्या व त्यात त्याने सरकारी नोकर व राजाचे सल्लागार यांनाही एका जातीत घातले ! कदाचित् जैनबौद्ध पाखंडांच्या प्रसारामुळे जातिव्यवस्था बरीच विस्कळित झाली असेल. युआन च्वांगची (इ. स. ६२७–६४३) त्याच्या काळची समाजस्थिती आकलन करण्याइतकी सांस्कृतिक तयारी खास होती. परंतु धर्माने बौद्ध म्हणून शास्त्रात सोईकरता गृहीत धरलेल्या वर्णव्यवस्थेपलीकडे मजल

मारण्याचे त्याला तादृश प्रयोजन वाटले नसावे. त्याच्यानंतर आठ शतकांनी आलेल्या बार्ठेमास (इ. स. १५०२–०७) विजयानगरात एकंदर जनता निरनिराळ्या जातीत विभागली आहे असे दिसून आले. परंतु त्याने डोळ्यासमोर उघड दिसणारे असे तीनच भेद नमूद केले आहेत. राजा, सरदार व सैनिक यांना त्याने एका जातीत घातले. देवळात पूजाअर्चा करणाऱ्या ब्राह्मणांची दुसरी जात त्याने उल्लेखिली. गळ्यात लिंग धारण करून फिरणारे लिंगायत यांची त्याला तिसरी एकच जात दिसली. मलबारात वास्तव्य केलेल्या बार्बोसास (इ. स. १५०८–०९) अस्पृश्यांच्या ११ जाती सोडून इतर लोकात १८ जाती आहेत अशी माहिती मिळाली. सुरत व त्या लगतच्या प्रदेशात ८४ जाती आहेत, ब्राह्मणातही निरनिराळ्या जाती असू शकतात, वरच्या जातीतून खालच्या जातीत वा खालच्या जातीतून वरच्या जातीत माणसास जाता येत नाही, जनतेत उच्चनीच भावना सर्रास प्रचलित आहेत अशी माहिती व्हालने (इ. स. १६२३) गोळा केली. या जातिभेदजन्य उच्चनीचतेच्या भावनांमुळेच की काय, इकडील लोक इतर राष्ट्रास व धर्मास कमी लेखतात असा त्याला अनुभव आला. मानुचीचा (इ. स. १५५६–१७०७) सर्व जन्म हिंदुस्थानात गेला तरी तीन वर्ण सोडून आणखी समाजविश्लेषण करण्याच्या भानगडीत तो पडला नाही. या परदेशी निरीक्षकांच्या एकंदर अनुभवावरून एकच निष्कर्ष निघतो. इकडील जनतेशी समरस होऊन त्यांच्या जीवनाचा प्रत्यक्ष अनुभव घेतल्याशिवाय परकीयास हिंदूंच्या जातीची गुंतागुंत व भानगड परकीयास आकलन करणे जवळ जवळ अशक्य आहे.

क्षत्रिय जाती

फक्त सैनिकाच्या पेशावरच जगणाऱ्या अशा क्षत्रिय जाती केव्हातरी अस्तित्वात असतील हे फार संशयित आहे. क्षत्रिय हे अभिधान सर्वसाधारण सैनिकापेक्षा सन्मानदर्शक म्हणून त्यांच्या अग्रणींनाच लावण्याची प्रथा प्रचलित असण्याचा फार संभव आहे. ज्यांना आधुनिक सैन्यात ऑफिसरवर्ग समजला जातो त्यासारखे प्राचीन कालचे 'क्षत्रिय' असावेत. ऐतिहासिक कालात एखादी क्षत्रिय जात आढळून आली तर ते अपवादात्मकच समजले पाहिजे. युद्ध फक्त दोन बाजूंच्या 'क्षत्रियातच' घडत होते असा पुरावा आजतागायत उपलब्ध झालेला नाही. युद्ध म्हणजे केवळ दोन लढवय्यांचे द्वंद्व अशा तऱ्हेची कडक शिस्त फक्त महाकाव्यातच आढळेल. गौतम बुद्धाने आपला क्षत्रिय म्हणून अभिमानाने उल्लेख केलेला होता. परंतु बुद्ध ज्या कुळाचा होता ते कूळ शाक्य म्हणजे एका जमातीत जमा असे. सर्वसाधारण स्थिती अशी होती की जो कोणी तरवार, भाला व धनुष्यबाण चालवू

शके तो 'क्षत्रिय' म्हणून सैनिकात सामील होत असे. पुढे जेव्हा लहान राज्यांचा मानला संपून मोठी राज्ये अथवा साम्राज्ये स्थापन झाली तेव्हा 'क्षत्रिय' जातींच्या अस्तित्वाचे कारणच समूळ नाहीसे झाले. राज्य-साम्राज्यांच्या बरोबर खडी सैन्येही जन्मास आली. खड्या सैन्यात भरती होण्यास जातीची अट नसे. कौटल्याच्या काळात कोणत्याही दांडग्या जमातीस द्वार कसे खुले असे याबद्दल त्याच्याच शब्दांचा उल्लेख यापूर्वी केलाच आहे. चंद्रगुप्त मौर्याचे (इ. स. पू. ३२४–२९९) चतुरंग खडे सैन्य पायदळ, हत्ती, रथ व घोडे सर्व मिळून ६ लक्षां-इतके होते. हर्षाच्या (इ. स. ६०६–६४७) खड्या सैन्यात ५ लक्ष पायदळ, १ लक्ष घोडेस्वार व शेकडो हत्ती होते.

या अठरापगड 'क्षत्रिय' जातीत अभीर, गर्दभिल, शक, यवन, बल्हिक, तुरुष्क, हूण वगैरे जमातींचा समावेश झाल्यावर 'क्षत्रिय' वर्णाला कोणत्याच मर्यादा राहिल्या नाहीत. अबुपर्वतावर अग्निकुंडातून चार क्षत्रिय कुळे बाहेर पडली या पुरोहित ब्राह्मणांनी रचलेल्या कथेवरून परदेशी आक्रमकांची हिंदु समाजात कशी व्यवस्था लागली याचे स्पष्टीकरण होते. या नव्या 'क्षत्रियां'चे ताम्रपट किंवा शिलालेख वाचले तर त्यांनी आपल्या वर्णाचा किंवा जमातीचा तादृश उल्लेख केलेला आढळत नाही. त्यांनी स्वतःचा उल्लेख शिसोदिया, चौहान, सोलंकी, भिनमल, गुर्जर, प्रतिहार वगैरे स्वकुलावरून अभिमानाने केलेला आहे. हा कुळाचा अभिमान पुढे इतका अतिरेकास गेला की त्यांच्यात हाडवैर उत्पन्न झाले आणि इस्लामी शत्रू जरी दाराशी येऊन ठेपला तरी त्यांनी आपली अंतस्थ यादवी तशीच बेगुमानपणे चालविली.

कॉंटि, बार्बोसा, बार्थेमा, मांडस्लो (इ. स. १४१९ – १६३८) यासारख्या प्रत्येक परदेशी प्रवाशाने केरळात ढाल व तरवार बांधून फिरणाऱ्या नायर जातीचा 'क्षत्रिय' म्हणून उल्लेख केलेला आहे. परंतु नायरांची मातृप्रधान कुटुंब-व्यवस्था व त्या व्यवस्थेत नंबुद्रि ब्राह्मणांचे स्थान याचे गौडबंगाल त्यांना केव्हाच उमजलेले दिसत नाही. नायर जनतेत ढाल तरवारीची दीक्षा असे व ही दीक्षा घेतल्यावर जो कोणी राजा वेतन देऊन त्यांचा स्वीकार करी त्याची नोकरी करण्यास त्यांची तयारी असे. एका धन्याला सोडून दुसऱ्याची कास धरण्यास त्यास अनमान वाटत नसे व प्रवाशास संरक्षण देणे हा त्यांचा फुरसतीचा धंदा असे. नायर लोकांस शहराच्या वेशीबाहेरच राहणे परवडत असून त्याकरता त्यांच्या मोठमोठ्या 'वाड्या' अथवा कुंपण घातलेल्या फळाफुलांच्या बागा होत्या.

अनुक्रमणिका

नायरांचे 'तरावाडा'त समावलेले मातृप्रधान कुटुंब व नंबुद्री ब्राह्मणांचा पहिल्या मुलाचा एकमेव वारसा यांची अनन्यसाधारण व विलक्षण सांगड घातलेली समाजव्यवस्था कालपरवापर्यंत केरळात प्रचलित होती. नंबुद्रि ब्राह्मणात फक्त वडील मुलास लग्न करण्याची मुभा असे. इतर मुलग्यास नायर स्त्रियांबरोबर संबंधस् राखण्याची सन्मान्य पळवाट होती. नायर स्त्रियांस बहुपतित्वाची परवानगी असून नवऱ्यांची संख्या ही मोठ्या अभिमानाची बाबत असे. बिचाऱ्या शिलकी नंबुद्री मुलीस मात्र अविवाहित राहण्याची सक्ती असून यदाकदाचित् गर्भवती झाल्याच तर नंबुद्री ब्राह्मण त्यांस गावाबाहेर नेऊन दगडधोंड्यांनी त्यांची विल्हेवाट लावीत. धर्माच्या नावाने पुरोहितवर्गाची श्रेष्ठता कोणत्या थरास पोहोचू शकते याचे असले दुसरे उदाहरण जगाच्या इतिहासात सापडणार नाही. झामोरिनची नूतनविवाहित राणी पहिली रात्र ब्राह्मण पुरोहिताबरोबर घालवी व त्याकरता पुरोहितास मोठी दक्षिणा दिली जाई. ही चाल या समाजव्यवस्थेच्या तुलनेने दुर्लक्ष्य करण्यासारखीच आहे. इतर संकीर्ण माहितीवरून झामोरिनची राणीच नव्हे तर इतर सर्वच नायर नववधू पहिली रात्र ब्राह्मणांच्या समागमात घालवीत असे दिसते.

एका टोकाला पुरोहितब्राह्मणांचे असले अनन्यसाधारण श्रेष्ठत्व स्थापन केलेले होते तर दुसऱ्या टोकाला अस्पृश्यांच्या अधःपाताला सीमा राहिली नव्हती. अस्पृश्य 'माणसास' कोणाही नायराच्या पन्नास पाऊले अंतर ठेवावे लागे व कितीही अगांतुक कारणाने नायरास स्पर्श घडला तर जागच्या जागी देहांतशासन हीच त्यास शिक्षा असे. पुलायन वा चेरुमन अस्पृश्याने नुसता स्पर्श केला अथवा एखादी वस्तू अंगावर फेकली तर नायर स्त्री जातीबहिष्कृत होई. पुलायन पुरुष व नायर स्त्री यांचे सूत जमलेले बाहेर पडले तर दोघांनाही ठार मारण्यात येत असे. अशा तऱ्हेचे प्रसंग येऊ नयेत म्हणून अस्पृश्य माणसाने लांबून "पो, पो" (पळा, पळा) असे ओरडून आपले आगमन इतरास जाहीर करण्याची प्रथा असे.

मराठे व शीख यांचे 'क्षत्रियत्व' बरेच अलीकडचे आहे व त्यांचा उल्लेख योग्य ठिकाणी येऊन गेलाच आहे.

वैश्य

पुरोहितब्राह्मण आणि त्यांचे सहकारी 'क्षत्रिय' यांची प्रतिष्ठा व वर्चस्व यावरच पुरोहिती वाङमय व महाकाव्यासारखे इतर वाङमय यांचे मुख्यतः लक्ष आहे. वैश्यांच्या व्यवहारात प्रतिष्ठा नव्हती वा वर्चस्वही नव्हते. म्हणून

अनुक्रमणिका

शूद्राबद्दल धर्मशास्त्रात जितका निर्देश आहे तेवढादेखील वैश्यांच्या वाट्यास आलेला नाही. शूद्रास जास्त स्थान मिळाले ते एवढ्याचकरता की त्या वर्गाच्या नागवणुकीवरच प्रतिष्ठा व वर्चस्व असणाऱ्या वर्गाचे जीवन आधारलेले होते. नागवणकीचे शास्त्रच रचावयाचे म्हणजे नागवलेल्या जातींचा वारंवार व सविस्तर उल्लेख येणे अपरिहार्यच होते. धर्मशास्त्रकारांचा वैश्यवर्गाशी विशेष संबंध आलाच तर वैश्यांचे व्यवसाय पुरोहितवर्गास कोणत्या परिस्थितीत आत्मसात करता येतील एवढ्यापुरताच मर्यादित होता.

कौटल्यास व्यापारीवर्गाविषयी विशेष आदर दिसत नाही. काही लोक चोरापासून निराळे नसतात परंतु सामाजिक संकेतामुळे त्यास चोर म्हणता येत नाही. व्यापारी जनता या वर्गातच मोडते असे कौटल्याने मत प्रदर्शित केले आहे.

रझक (इ. स. १४४२) व बार्तेमा (इ. स. १५०२) दोघेही कालिकतच्या व्यापाऱ्यांची प्रामाणिकपणाबद्दल स्तुती करतात. त्यांच्या प्रामाणिकपणामुळे त्या बंदरास भरभराट आली होती व पश्चिम आशियाकडचे बरेच दर्यावर्दी लोक त्या बंदरास येत असत.

दुसऱ्या व्यापारी लोकांचा वारंवार निर्देश आढळतो तो म्हणजे गुजराथच्या बनिया जनतेविषयी होय. बार्बोसाचे त्यांच्याविषयी मत प्रतिकूलच झाले (इ. स. १५०८–१५०९). त्याच्या अनुभवाप्रमाणे बनिया व्यापारी लोक मत्स्यमांस अभक्ष्य समजतात व जिवंत प्राण्यास इजा न करण्याची फार दक्षता बाळगतात. परंतु व्याज–बट्टा, तराजूंची खोटी वजने, खोटा माल व खोटी नाणी, शब्दात लबाडी असल्या दुर्वर्तनात ते अट्टल होते.

ईस्ट इंडिया कंपनीचा जॉन फ्रायर (इ. स. १६७२–१६८१) त्यांचा निषेध करण्यात शब्दांची खैरात करतो. त्या संदर्भात सुरतनजीकच्या स्वाली बेटात त्याला दोन तऱ्हेच्या जळवांचा अनुभव आला....... जळवांची दुसरी जात म्हणजे बनिये लोक होत. सर्व रक्त शोषून टाकीपर्यंत ते कोणासही मोकळा सोडत नाहीत. बंदरात पाऊल टाकले तोच त्यांच्या रक्तशोषणास प्रारंभ होतो. ते सर्व नूतनागताला गराडा घालतात व काहीतरी त्यापासून उकळल्याशिवाय त्यास एक पाऊल पुढे घालू देत नाहीत. त्यांची सर्वांची एवढी गट्टी आहे की त्यांच्याशिवाय व्यापारच शक्य नाही. शब्दात गोड, कोणताही अपमान सहन करण्यास तयार, लांडीलबाडीत तरबेज असे त्यांचे फ्रायर वर्णन करतो. त्यांच्या हातात पैसा पडला तर तो गायबच होतो.

अनुक्रमणिका

बनिये म्हणजे रजपुतांच्या अगदी उलट, त्यांची तुलना करावयाची म्हणजे यहुदी लोकांबरोबरच होय. हिंदु व यहुदी या दोघांचा संगम म्हणजे बनिया होय. दलाली व देवघेव याला इतके नालायक दुसरे सापडणार नाहीत. सुचिन्हे व दुश्चिन्हे पाहिल्या शिवाय एक पाऊल पुढे टाकणार नाहीत. परंतु माणुसकीस रजा द्यावयास व वाटेल तशी दगलबाजी करण्यास ते केव्हाही तयार असतात.

निकोली मानुचीने (इ. स. १६५६–१७१७) रेखाटलेले चित्र यापेक्षा अधिक प्रशंसापर नाही. व्यापाराचे मोठमोठे हिशेब ते तोंडी बिनचूक सोडवीत. व्यापार-विषयक बाबत असली तर अघळ पघळ बोलण्यात पटाईत होते. परंतु इतर कोणताही विषय निघाला तर टाळाटाळच सुरू झाली म्हणून समजावे. अशी म्हण पडून गेली आहे की, बनियाला जर आजचा वार विचारला तर तोंडाला कुलूपच घालून बसतो. फारच आग्रह केला तर विचारणारालाच तो प्रतिप्रश्न करील की कालचा वार गुरुवार आहे ते त्यास कसे माहीत नाही ? आणखीच त्याची पाठ पुरविली तर त्याचे उत्तर येईल की उद्याचा वार शनिवार आहे हे विचारणारास माहित असावयास हवे होते. यानंतरही त्याचा नाइलाजच झाला तर आजचा वार शुक्रवार आहे अशी सर्वसाधारण समजूत आहे असे बोलून निसटण्याचा प्रयत्न करील. ज्यांना माणूस म्हणण्याची सोय नाही, त्यांच्याविषयी आणखी काय सांगावे ?

व्यापारीवर्गाची अहिंसा

गुजराथ प्रदेशाच्या व्यापाऱ्यांची ही शब्दचित्रे तंतोतंत खरी मानली तरी देशातील व्यापारीवर्गाच्या मानाने त्यांची संख्या लहानच होती हे विसरून चालणार नाही. शिवाय त्यांच्या वर्तनात संगती होती असेही नाही. निदान एका बाबतीत तरी त्यांच्यात आढळून येणारी विसंगती कित्येक इतर व्यापाऱ्यांत थोड्या अधिक प्रमाणात सर्व देशभर आढळून येत होती याचा उल्लेख सर्वच निरीक्षकांनी केलेला आहे. व्यापारात हव्या तशा लबाड्या करणारा हा गुजराथचा व्यापारी अहिंसा-पालन मात्र काटेकोरपणे करीत असे ! मलबार प्रदेशातही जनता प्राण्यांची हिंसा टाळत असे व कोंबड्याबकऱ्यांची सागुती हवी असली म्हणजे त्यांची हत्या करण्याचे पुण्य मात्र सारासन सारख्या परदेशीयाकरता राखून ठेवलेले असे.

खंबायतला मुक्काम असताना बार्टेमासला (इ. स. १५०२) असा अनुभव आला की तिकडील जनता मत्स्यमांसास शिवत नसे. एवढेच नाही तर तांबड्या रंगाची भाजीही वर्ज्य मानीत असे. त्याच सुमारास बार्बोसाही त्या ठिकाणी आला व गाईबैलांची हत्या होऊ नये म्हणून हिंदु जनता तेथील मुसलमानी कारभाऱ्यास मोठी खंडणी भरत असे, असे त्यास आढळले. ही बंदी मुसलमानासही तेवढीच

अनुक्रमणिका

लागू होती व बंदीचे अतिक्रमण झाले तर देहांतशासनापर्यंत शिक्षा होत असत ! बार्बोसाने बारकाईने चौकशी केली तेव्हा त्याला असे समजले की मांसाहाराची बंदी फक्त ब्राह्मण व वरच्या जातीपुरती असून खालच्या जातीस मत्स्याहाराचे वावडे नसे. गोमांस मात्र वरच्या खालच्या सर्वच जातीस वर्ज्य होते. हिंदू गाईस मातेसमान मानत व हिंदु व मुसलमान या दोघांचाही असा विश्वास होता की गाईच्या शिंगावर अथवा पाठीवरच पृथ्वीचे अधिष्ठान आहे.

पिट्रो व्हालला (इ. स. १६२३) खंबायत मुक्कामी एक विलक्षण इस्पितळ पहावयास सापडले. त्यात आजारी, लंगडणारे, भुकेलेले, एकाकी जीवन कंठणारे नर वा माद्या अशा पक्षांची सोय होती. त्यांच्याबरोबर कोंबड्या, कबुतरे, मोर व इतर लहान प्राण्यांचाही समावेश होता. एक म्हातारा माणूस पोरक्या उंदरांच्या पिलांना पिसाने दूध पाजून काळजीपूर्वक कापूस घातलेल्या पेटीत ठेवताना पाहून व्हालला मोठे नवल वाटले. एका जन्मी माणूस व पुढील जन्मी प्राणी अशा प्रकारच्या पुनर्जन्मावर विश्वास असल्यामुळेच अशा तऱ्हेच्या चालीरिती प्रचारात आल्या असाव्यात असा त्याने कयास बांधला. याशिवाय बकऱ्यामेंढ्या व गाई बैल याकरता खास इस्पितळे होती ती निराळीच.

अस्थानी अहिंसापालनाचे विलक्षण प्रकार बार्बोसाला सुरतेस पहावयास मिळाले. एखाद्यास देहांतशासनाची शिक्षा दिली असल्यास बनिया लोक खंडणी भरून त्याची सुटका करीत. कित्येक भूर त्यांच्यासमोर लहान पक्षी, कीटक, उंदीर, सर्प वगैरे मारण्याची धमकी देऊन त्याजपासून पैसा उकळीत. दुसरे लोक दगडावर आत्महत्या करण्याचे अथवा आपल्याच शरीरावर जखमा करण्याचे सोंग आणीत. एखाद्या बनियाच्या वाटेत मुंग्या दिसल्या तर तो तसाच घरी परते. बनिये दिवसाच जेवण उरकीत व दिव्यावर झडप घालून कृमी-कीटक मरू नये म्हणून त्यावर कागदाचे वा कापडाचे आवरण ठेवीत. त्यांच्या डोक्यात उवा झाल्या तर तो आपल्या जमातीतल्या साधुपुरुषास आमंत्रण देई व तो साधु पुरुष त्याच्या डोक्यातील उवा आपल्या डोक्यात अथवा शरीरावर सोडून देई. गोव्याच्या मॅरिकला सुरतेस असा एक पोर्तुगीज लष्करी कॅप्टन भेटला की जो कुत्रे जमवून त्यास पाण्यात बुडविण्याचा आव आणून पैसे काढीत असे. रस्त्यावर माणसे मरताना आढळत तरी पक्षांकरता इस्पितळे चालूच होती.

कॅरेरीने (इ. स. १६९५) एका गुंडाविषयी असे लिहून ठेविले आहे की एका हातात कोंबडी व दुसऱ्या हातात उघडा सुरा घेऊन तो शहराच्या हिंदु

अनुक्रमणिका

विभागात फिरत असे व त्यावरच त्याची गुजराण चालली होती! निकोली मानुचीस असा अनुभव आला की बनिये लोक मुंग्या, ढेकूण व इतर कीटक यांस अगदी काळजीपूर्वक सांभाळीत, त्यांच्या करता पैसे देऊन इतरांकडून रक्त पुरवीत व एकंदरीत माणसापेक्षा प्राण्यांनाच अधिक दया दाखवीत.

पुरोहित ब्राह्मण

पुरोहित ब्राह्मणांचा वर्ण व इतर वर्ण यांतील भेद जितका निश्चित, नित्य व दुर्लंघ्य ठरला तेवढे इतर तीन वर्णांतील भेद टिकावू असणे शक्य नव्हते. पुरोहित व्यवसायाच्या मानाने इतर तीन वर्णांचे व्यवसाय संख्येने अगणित, तंत्रदृष्टचा अनिश्चित व सारखे बदलणारे असे असल्याने त्यामधील लक्ष्मणरेषा ओलांडणे दुरापास्त नव्हते. धर्म हा विषयच असा आहे की धार्मिक ग्रंथ व धर्माची भाषा यांची भोवती तटबंदी सिद्ध झाल्यावर इतरास आत प्रवेश मिळणे दुर्घट होते. तथापि बाहेरील तटबंदी जरी अभेद्य होती तरी त्या वर्णांतही असंख्य जाती निर्माण झाल्याच होत्या. तथापि पाणिनीलाही (इ. स. पू. ४५०) ब्राह्मणांत जातीची नांवे अवन्ती ब्राह्मण, सौराष्ट्र ब्राह्मण अशी प्रादेशिकच आढळली. इतर वर्णांतील जातींप्रमाणे ऐतिहासिक कालात ब्राह्मणांच्या जाती प्रदेशवारच असून त्यांच्यात वांशिक एकता, विवाहसंबंध किंबहुना सर्वसामान्य अशी ऐतिहासिक पार्श्वभूमीदेखील अस्तित्वात नव्हती. खुद्द गुप्तसाम्राज्यात (इ. स. ३२०–६४७) यजुर्वेद शाखेच्याच ब्राह्मणांची सद्दी होती. सौराष्ट्रात सामवेदी ब्राह्मणांनी मोठ्या संख्येने वसाहती केल्या होत्या. म्हैसूर बेळगाव प्रदेशात अथर्ववेदी ब्राह्मणांचे बरेच उल्लेख अनुभवास येतात. ऋग्वेदी ब्राह्मणांचा गुप्त साम्राज्यात विशेष बोलबाला दिसत नाही. या विभागणीवरून ब्राह्मण जातीत तीव्र चुरस असून ज्या प्रदेशातील राजवंशाचे कृपाछत्र सापडेल त्या प्रदेशात वसती करण्याची प्रवृत्ती बळावलेली दिसते.

इटलीचा प्रवासी काँटि (इ. स. १४१९) आपल्या पत्नीसह खंबायत, विजयानगर, मल्यापूर, कालिकत, मथुरा व इतर स्थळी फिरला होता. त्यास ब्राह्मण लोक इतरांपेक्षा अधिक पुढारलेले, सुसंस्कृत व स्वच्छ वाटले. बार्बोसाच्या (इ. स. १५०८–०९) प्रवासात गुजराथ, विजयानगर व दक्षिण भारत हे प्रदेश आले. ब्राह्मण उघड्या अंगाने पण कमरेखाली वस्त्र गुंडाळून फिरताना त्यास दिसले. उत्तर जर्मनीचा मांड्स्लो- (इ. स. १६३८–४०) ने सुरत, अहमदाबाद, विजापूर, लाहोर व मलबारात काही स्थळे पायाखाली घातली. त्याच्या व बार्बोसाच्या नजरेतून ब्राह्मणांचे यज्ञोपवीत सुटले नाही.

इतरांच्या नजरेची बाधा होऊ नये म्हणून ब्राह्मण लोक निवांत स्थळी इतरांच्या नजरेआड जेवताना कॉंटीला आढळले. बार्बोसाच्या अनुभवाप्रमाणे ते मत्स्यमांस वर्ज्य करणारे कडक शाकाहारी असून खादाडपणात अग्रेसर होते. त्यांचे सर्वात मोठे श्रम व उद्योगप्रियता फक्त खाण्यातच दिसून येई. पोटभर अन्न मिळण्याचा संभव असेल तर मोठमोठ्या मजला मारण्यास ते सदैव तयार असत. मांड्स्लो ब्राह्मणांचे धर्मनिमित्ताने पाळत असलेले उपवास उल्लेखितो. परंतु उपवास व खादाडपणा यांच्या संबंधाविषयी काही अनुमान न काढता उपवासामुळे त्यांना समाजात फार मान असतो एवढेच लिहून ठेवतो!

कॉंटी, ग्रीक लोकांच्या अर्थाने ती एक मोठी 'तत्त्वज्ञान्यांची' जात आहे असे ब्राह्मणांचे वर्णन करतो. या 'तत्त्वज्ञान्यां'चा मुख्य व्यवसाय म्हणजे भविष्य वर्तविण्याचा असे. ते आपल्या मंत्रसामर्थ्याने वादळे उठवू शकत असेही त्यास कोणीतरी सांगितले असावे. मांड्स्लोच्या माहितीप्रमाणे वनिये लोक त्यांच्यापासून भविष्य वर्तविल्याशिवाय कोणत्याही व्यापारात हात घालीत नसत. बार्बोसाच्या अवलोकनाप्रमाणे मात्र देवळात पूजाअर्चा हा त्यांच्या उपजीविकेचा मुख्य व्यवसाय होता. सधन लोक त्यांस चांगल्या दक्षिणा देत व त्यावर त्यांनी मालमत्ताही जमवली होती. चांगल्या उत्पन्नाचीच देवळे कह्यात राखावी अशाविषयी ते फार जपून होते. टॅव्हर्नियरच्या नोंदीप्रमाणे जगन्नाथपुरीचे उत्पन्न इतके अवाढव्य होते की १५–२० हजार तीर्थयात्रेकरूस सहज जेवण घालता येत असे व २० हजार गाई तेथे दावणीला बांधलेल्या असत. उपवासाशिवाय पाठशाळेत शिकवीत असल्या कारणानेही ब्राह्मणास मान होता असे मांड्स्लोने टिपून ठेवले आहे. त्याबरोबरच ब्राह्मण लोक आपापली देवळे व मूर्ती यांविषयी नाना तऱ्हेच्या दंतकथा लोकात पसरवतात. हवीतशी धार्मिक वचने व आधार निर्माण करतात, आणि धर्माच्या नावावर धादांत काल्पनिक कथापुराणे रचून लोकांच्या भोळसटपणाचा फायदा घेतात. याही गोष्टी मांड्स्लोला जाणवल्याशिवाय राहिल्या नाहीत.

ब्राह्मणात एकपत्नीव्रत असून लग्ने लहानपणीच मोठ्या समारंभाने व विधीपूर्वक होत असत असे बार्बोसास आढळले. मानुचीचे बहुतेक सर्व आयुष्य या देशात गेले होते व त्यास ब्राह्मण-विधवांची स्थिती भयंकरच वाटली. ब्राह्मणांनी आपल्या चालीरिती बहुतांशी बदलल्याशिवाय त्यांची सुधारण्याची त्यास किमपि आशा दिसली नाही. परंतु तो पुढे रागारागाने लिहितो की ब्राह्मणास उपदेश करण्याची सोय नाही. त्यांचा दंभ त्यांच्या

बेवकूबपणाइतकाच अजस्र आहे. ते स्वतःस भूदेव समजत असून इतर जातींनी त्यास त्याप्रमाणे पूजले पाहिजे अशी त्यांची अपेक्षा असते. इतर जातींच्या गुणांची बेरीज दुर्गुणाच्या बेरजेपेक्षा जास्त होते परंतु ज्यांच्यापासून आपण चांगुलपणाची अपेक्षा करावी त्या ब्राह्मणात मात्र दुष्टपणा आणि निर्घृणता याशिवाय दुसरे काही आढळत नाही.

इतरांच्या मानाने ब्राह्मण जातीस केवळ ब्राह्मण म्हणून खास हक्क व सवलती होत्या हे या निरीक्षकांच्या ध्यानात आल्यावाचून राहिले नाही. देहांत शासनापासून मुक्तता धरून इतर बऱ्याच सवलती कायद्याने प्रस्थापित होत्या याची नोंद बार्बोसाने केलेली आहे. मलबारात तर आमोरिन राजाची नववधू धरून इतर सर्व नायर नववधूंची पहिली रात्र ब्राह्मणांच्या संगतीत जात असे याचा उल्लेख पूर्वी येऊन गेलाच आहे. मुसलमानी राज्यातही करमाफीवर ब्राह्मण हक्क सांगत व करमाफी दिली नाही म्हणून गावातील सर्वात वृद्ध स्त्रीस जिवंत जाळण्याचा कांगावा करण्यापर्यंत मजल गेल्याची उदाहरणे अज्ञात नाहीत.

इतर निरीक्षकांपेक्षा म्हैसूर मद्रास प्रदेशात वास्तव्य करून राहिलेला अबे दुब्वा इतका निराळा साक्षीदार आहे की त्याचा या विषयावरील निष्कर्ष त्याच्याच शब्दात दिलेला उचित होईल. “लबाडी, कावेबाजी, दुटप्पी बोली आणि लाचारी ही ब्राह्मणांची मुख्य शस्त्रे असतात व या गुणांचा सर्रास उपयोग करून ते सर्वत्र प्रवेश करून घेतात. आळशी व चैनी राजेरजवाड्यात एकदा प्रवेश मिळाला म्हणजे आपल्या नातलगांची व मित्रपरिवाराची वर्णी लावण्याची ते शिकस्त करतात. या गुणांनी हिंदुराज्यातच नव्हे तर मुसलमान व युरोपीय सरकारात देखील ते सर्व महत्वाच्या जागा अडवून बसले आहेत. विलायती सरकाराच्या अमलाखाली प्रांताधिकारी, कारकून हिशेबनीस, तिजोरीरक्षक वगैरे सर्व जागांवर ब्राह्मणच आढळतात. त्यांना हिंदुसमाजात जे श्रेष्ठत्वाचे स्थान आहे त्यामुळे त्यांचा विलायती अधिकाऱ्यास फार उपयोग होतो. परंतु पुष्कळवेळा या ब्राह्मणांवर संपूर्ण विश्वास टाकून गाफील राहिल्यामुळे मोठेमोठे विलायती अधिकारी कसे संकटात सापडतात त्याचे मला कितीतरी प्रत्यक्ष ज्ञान आहे. याशिवाय वैद्यकी, व्यापार, जकातकचेऱ्या, शाळामास्तर, भविष्यकथन, हेरगिरी वगैरे अनेक सूक्तासूक्त मार्गांनी ते आपले पोट भरताना आढळतात. थोडे शिपाईगिरी देखील करतात. परंतु शौर्य व सैनिकी यास ते इतके पारखे आहेत की ब्राह्मणांचे असे निराळे पथक करणे शक्य होईल असे वाटत नाही.

जर फायदा होण्यासारखा असेल तर हांजी हांजी करण्यात त्यांचा कोणीही हात धरू शकणार नाही.

निःसीम स्वार्थीपणा हा ब्राह्मणांचा सर्वसाधारण गुण आहे. आपण सर्वश्रेष्ठ या तत्त्वावर त्यांच्या आयुष्याची उभारणी असल्याकारणाने दुसऱ्यांच्या विषयी नैर्सागक जबाबदारी त्यास पटत नाही. स्वतःच्या स्वार्थाकरता सार्वजनिक हित, किंबहुना देश देखील ते सोडून देतील. ब्राह्मण इतरांपासून दूर राहातो इतकेच नव्हे तर ब्राह्मणजातीशिवाय इतर सर्व लोकांविषयी त्यास तिरस्कार असतो. इतरांबद्दल कृतज्ञता, दया, सरळ वर्तन त्यास पटत नाही. जर कनवाळु-पणा दाखवलाच तर तो आपल्या जातीपुरता असतो. जगातील इतर सर्व लोक आपल्यापेक्षा नीच दर्जाचे असा त्याचा जन्मजात विश्वास आहे. आपली श्रेष्ठता सिद्ध करण्याकरताच इतरांचा जन्म आहे व त्यांच्याविषयी तिरस्कार, घृणा व क्रौर्य दाखविण्यात काही वावगे नाही असे त्यांचे तत्त्वज्ञान आहे."

—अपूर्ण

अनुक्रमणिका

डॉ. रा. भा. पाटणकर

क्रोचेचे सौंदर्यशास्त्र : १० :

सामान्य माणूस भिंतीवर टांगलेले चित्र, कोपऱ्यात ठेवलेला पुतळा इ० गोष्टींना कलाकृती मानतो. या गोष्टींमध्ये आणि टेबल, दगड वगैरे प्राकृतिक वस्तूंमध्ये (फिजिकल ऑब्जेक्ट) काही बाबतीत साम्य असते. उदा० दगडाला जसे वजन असते तसे पुतळ्यालाही वजन असते; म्युझिअमला आग लागली तर जसे टेबल जळून जाईल तसे चित्रही जळून जाईल. म्हणून कलाकृती या एक प्रकारच्या, फार मूल्यवान अशा, प्राकृतिक वस्तूच असतात असे सामान्य माणूस मानतो. हे बरोबर आहे का ? ते बरोबर नसल्यास कलाकृतीचे खरे स्वरूप काय असते ? या प्रश्नांची चर्चा क्रोचे या (म्हणजे इस्थेटिकच्या तेराव्या) प्रकरणात करणार आहे.

आविष्कार साधणे ही एक ज्ञानात्मक क्रिया आहे, व ती व्यवहारात्मक क्रियेपेक्षा वेगळ्या जातीची आहे, असे क्रोचेने सांगितलेच आहे. असे असले तरी प्रत्येक आत्मिक क्रियेला व्यवहारात्मकतेची किनार असते, व म्हणून कोणतीही आत्मिक क्रिया यशस्वी झाली की आनंद निर्माण होतो, व ती अयशस्वी झाली की दुःख निर्माण होते. म्हणूनच सौंदर्याची निर्मिती किंवा आस्वाद आनंदरूप असतो, व कुरूपता दुःखद असते. हे सर्व क्रोचेने इस्थेटिकच्या दहाव्या प्रकरणात सांगितले आहे. या व्यवहारात्मकतेला एक प्राकृतिक (फिजिकल) किंवा मानसिक-प्राकृतिक (सायकोफिजिकल) बाजू असते, व ही बाजू, रेषा, रंग इ० मध्ये व्यक्त होते, असे म्हणण्यात येते. अशा रीतीने आविष्कार या आत्मिक क्रियेचा व भिंतीवर टांगलेले चित्र, कोपऱ्यातला पुतळा इ० प्राकृतिक वस्तूंचा संबंध लावण्यात येतो; व कलावंत या प्रकारच्या म्हणजे प्राकृतिक वस्तू निर्माण करीत असतो असे लोक मानतात. आता प्रश्न असा की कलानिर्मितीत अनुस्यूत असलेल्या व्यवहारात्मकतेला खरोखरच प्राकृतिक बाजू असते का ? यावर क्रोचेचे म्हणणे असे की जिला आपण प्राकृतिक बाजू म्हणतो तिला खरेखुरे अस्तित्व नसते. प्राकृतिक विज्ञाने आपल्या सोयीसाठी एक संकल्पनात्मक व्यूह तयार करतात, व केवळ त्यातच प्राकृतिकतेला स्थान दिलेले असते.

अनुक्रमणिका

अनुभवाधिष्ठित (एम्पिरिकल) विज्ञानांनी कल्पिलेल्या या व्यूहाबाहेरही तिला काही स्थान आहे असे म्हणता येणार नाही.

प्राकृतिकतेविषयीची आपली भूमिका एकदा स्पष्ट केल्यानंतर पुढील विवेचनात प्राकृतिकतेचा निर्देश केल्यास गैरसमज होणार नाही असा क्रोचेचा विश्वास आहे. म्हणून प्राकृतिकतेविषयी सामान्य माणसे जे गृहीत धरतात ते सर्व गृहीत धरूनच क्रोचेही यापुढे बोलणार आहे. सामान्य माणसे मानतात की प्राकृतिक वस्तू म्हणजे प्रत्यक्ष अस्तित्वात असलेली वस्तुगत अशी गोष्ट. क्रोचेच्या मते असे मानायला काहीही हरकत नाही. पण एवढे मात्र सतत मनात बाळगायला हवे की प्राकृतिकतेला केवळ विशिष्ट संकल्पनाव्यूहातच स्थान आहे; या व्यूहाबाहेरही प्राकृतिक वस्तू आहेत असे मानायला आधार नाही.

आपल्या विचारात आपण प्राकृतिकतेच्या संकल्पनेला जागा दिल्यामुळे एक गैरसमज निर्माण झालेला आहे. आविष्कार म्हणजे प्राकृतिक आविष्कार असे मानणे म्हणजे याच गैरसमजाला बळी पडणे होय. आविष्कार ही एक आत्मिक किंवा चैतन्यमय गोष्ट आहे; तिच्यात आणि जड अशा एखाद्या प्राकृतिक गोष्टीत एकरूपता कल्पिणे ही एक घोडचूक आहे. आपण वर असे बघितले की प्राकृतिकतेला अनुभवाधिष्ठित विज्ञानांच्या संकल्पनाव्यूहाबाहेर खरे अस्तित्व नाही; अमूर्तीकरणाच्या साहाय्याने कल्पिलेली व विशिष्ट संदर्भापुरतीच मर्यादित असलेली अशी प्राकृतिकता ही एक गोष्ट आहे. उलट आविष्कारासारख्या चैतन्यमय गोष्टीच अंतिम अर्थाने खऱ्या असतात. परंतु याचे भान न राहून काही लोक कवीच्या प्रत्यक्ष उच्चारिल्या गेलेल्या शब्दांना, गायकाच्या प्रत्यक्ष गायल्या गेलेल्या स्वरांना, चित्रकाराने कॅनव्हसवर रंगानी प्रत्यक्ष काढलेल्या चित्रांना आविष्कार समजतात. इतर काही लोक लाजेमुळे चेहरा लाल होणे, भीतीमुळे चेहरा पांढराफटक पडणे, आनंदामुळे डोळ्यात चमक येणे व ओठांवर स्मित विलसणे, रागामुळे दातओठ खाणे इत्यादी गोष्टींनाही आविष्कार मानतात. ‘आविष्कार’ या शब्दाचे आणखीही उपयोग प्रचलित आहेत. अंग गरम होणे हा तापाचा आविष्कार आहे, बॅरोमिटरमधील पाऱ्याचा स्तंभ खाली जाणे हा पावसाचा आविष्कार आहे, समाजात दिसणारे असमाधान हे नजीकच्या काळात होऊ घातलेल्या क्रांतीचा आविष्कार आहे असे म्हटले जाते. ‘आविष्कार’ या शब्दाचे हे विविध उपयोग तपासून काहीही हाती लागणार नाही असे क्रोचे सांगतो. याचे कारण असे की या शब्दाने निर्देशिलेल्या गोष्टी स्वभावतः फार भिन्न आहेत; व म्हणून त्या सर्वांच्या मागे कोणतीही एक निश्चित संकल्पना आहे असे मानणे चूक ठरते. या गोष्टींचे

योग्य वर्गीकरण व्हायला हवे; खऱ्या आविष्काराची उदाहरणे व्याज-आविष्काराच्या उदाहरणांपासून वेगळी काढायला हवीत. सौंदर्यशास्त्राच्या संदर्भात केवळ आत्मिक आविष्कारालाच महत्त्व आहे, इतर प्रकारच्या आविष्कारांना अजिबात महत्त्व नाही हे लक्षात ठेवले पाहिजे. या दोन प्रकारच्या आविष्कारांमध्ये कोटिभेदच आहे. आत्मिक आविष्कार चैतन्यमय, कृतिरूप असतो; इतर प्रकारचा म्हणजे प्राकृतिक– आविष्कार हा जड असतो. कार्यकारणसंबंधामुळे जशी एखादी घटना घडते तसा प्राकृतिक आविष्कार नुसता घडतो; तो घडविला जात नाही. एखादा माणूस जेव्हा रागासारख्या भावनेचा दास होतो, त्या भावनेत पूर्णपणे बुडून जातो, तेव्हा त्याचा चेहरा लाल होतो, मुठी वळल्या जातात, तो दातओठ खातो. या गोष्टींना 'आविष्कार' हे नाव देता येणार नाही. कारण त्या प्राकृतिक नियमानुसार अपरिहार्यपणे घडलेल्या गोष्टी आहेत. रागावलेल्या माणसाने या गोष्टींना निर्माण केलेले नाही. खरे म्हणजे या निर्मितिप्रक्रियेत त्या माणसाचा 'अहं' कसलाच भाग घेत नाही. ही निर्मिती मानवी निर्मितीच नव्हे. एखाद्या रागावलेल्या जनावरामध्ये केवळ शरीरधर्माला अनुसरून ज्या गोष्टी घडतील त्याच वरील उदाहरणातील माणसामध्ये घडलेल्या आहेत. हा आविष्कार मानवी व आत्मिक आविष्कार ठरत नाही. रागाचा मानवी आविष्कार अशक्य असतो असा याचा अर्थ नाही. पण त्यात व वर उल्लेखिलेल्या जड, प्राकृतिक आविष्कारात जमीनअस्मानाचा फरक असतो. प्रियजनवियोगामुळे एखाद्याचा चेहरा काळवंडून जाईल, तो ओक्साबोक्शी रडेल. पण या जर केवळ घडलेल्या गोष्टी असतील तर त्यांना आत्मिक आविष्कार म्हणता येणार नाही. पण समजा त्याच माणसाने आपले दुःख व्यक्त करण्यासाठी काव्य लिहिले किंवा गीत रचले, तर मात्र ते आत्मिक आविष्कार ठरेल. भावनेमुळे चेहरा वाकडा झाला तर तो आविष्कार नव्हे; पण एखाद्या नटाने हेतुतः चेहरा वाकडा केला तर तो मात्र आविष्कार ठरतो.

क्रोचेने वर जे वर्गीकरण केलेले आहे त्यामागील तत्त्व काय आहे हे पाहणे आवश्यक ठरते. आविष्कार हा आत्मिक, चैतन्यमय ठरायचा असेल तर तो मानवी असायला हवा. माणसाप्रमाणे इतर सर्व प्राण्यांनाही अनुभव येत असतो. पण माणसाला नुसता अनुभव येत नाही; आपल्याला अनुभव येतो आहे हेही त्याला कळते. मानवी अनुभवात स्वत्वाची जाणीव अनुस्यूत असते. तो अनुभव कोणत्या तरी मानवी व्यक्तीचा अनुभव असतो. मानवी पातळीवरचा अनुभव हा मानवांकित अनुभव असतो. माणसाला याच्या खालच्या, म्हणजे पाशवी, पातळीवरचाही अनुभव येऊ शकतो. या पातळीवरचा अनुभव मानवांकित नसतो, कारण त्यात

मानवी स्वत्वाची जाणीव अनुस्यूत नसते. या पातळीवर जो भावनानुभव येईल त्याला तदुचित असा पाशवी, जड आविष्कार प्राप्त होईल. पण हा मानवी पातळीवरचा आविष्कार नव्हे. मानवांकित भावना अस्तित्वात येईपर्यंत मानवनिर्मित, मानवाने नियंत्रित केलेला, आविष्कार निर्माण होणे शक्य नाही. फक्त मानवी आविष्कारच कला या पदवीस पोचू शकतो. म्हणूनच रागाच्या लाटेत वाहून गेलेल्या, तिच्यात बुडालेल्या माणसाच्या लाल होण्याला, दात ओठ खाण्याला क्रोचे आविष्कार किंवा कला म्हणत नाही. वरील विवेचनावरून असा निष्कर्ष निघतो की आविष्कार हा जर कला या पदवीस पोचायचा असेल तर तो मानवांकित आशयाचा मानवनियंत्रित आविष्कार असायला हवा, म्हणजेच त्यात आत्मिकता किंवा चैतन्य असायला हवे. कोणत्याही भावनोर्मीच्या सहजाविष्काराला 'कला' हे नाव देता येणार नाही. येथे वाचकास वर्ड्‌स्वर्थने केलेल्या 'काव्या'च्या व्याख्येची साहजिकच आठवण होईल. तो तीव्र भावनेच्या सहजाविष्काराला काव्य म्हणतो. पण हे वर्णन पुरेसे नाही असे वाटल्यामुळेच की काय तो निर्मितिप्रक्रियेत शांतचित्त वृत्तीने केलेल्या चिंतनालाही स्थान देतो.[1]

'आविष्कार' या शब्दाने निर्देशिलेल्या काही इतर गोष्टीदेखील क्रोचेने आत्मिक आविष्कारापासून वेगळ्या काढल्या आहेत. त्यांचा थोडक्यात विचार करायला हवा. निसर्गांमध्ये काही गोष्टी एकमेकांशी अशा जोडलेल्या असतात की एक अस्तित्वात आली की दुसरीही अस्तित्वात येते. उदा० विशिष्ट प्रकारचे ढग आकाशात आले की पाऊस येतो. मानवनिर्मित गोष्टीतील फेरबदल व निसर्गातील घटना यांच्यातही असे नाते असू शकते. उदा० बॅरोमीटरमधील पाऱ्याचा स्तंभ खाली आला की पाऊस येतो. या उदाहरणांमधील पहिली घटना ही दुसऱ्या घटनेचे चिन्ह (साइन) आहे असे मानण्यात येते. चिन्ह हा एक प्रकारचा आविष्कार आहे. त्यालाही अर्थ असतो. पण क्रोचे या प्रकारच्या आविष्काराला कला म्हणणार नाही. कारण येथेही त्याला अभिप्रेत असलेली आत्मिकता नाही.

---

1. '...Poetry is the spontaneous overflow of powerful feelings : it takes its origin from emotion recollected in tranquillity." Wordsworth, William. 'Preface to the Second Edition of Lyrical Ballads, 1800, in (Ed, Jones, Edmund D.: *English Critical Essays*, Nineteenth Century, London, O. U. P. repr. 1928, p. 26)

मानवी आशयाला आकार देताना, त्याला मानवांकित करताना जी आत्मिक क्रिया घडते ती निसर्गातील चिन्हात दिसत नाही. म्हणून चिन्ह हे कला ठरत नाही असे क्रोचे म्हणतो.

आत्मिक आविष्कार व प्राकृतिक आविष्कार (एक्स्प्रेशन इन अनॅचरॅलिस्टिक सेन्स) यांच्यात कोटिभेद आहे. प्राकृतिक आविष्कारात आत्मिक कृतिरूपता (अॅक्टिव्हिटी) व चैतन्यशीलता नसते. तो जड असतो. आणि म्हणूनच त्याच्यासंबंधी बोलताना 'यशस्वी', 'अयशस्वी', 'सुंदर', 'कुरूप' ही विशेषणे वापरता येत नाहीत. उदा० पोटदुखीने तळमळणारा माणूस कण्हतो. पण हे कण्हणे यशस्वी किंवा अयशस्वी, सुंदर किंवा कुरूप ठरू शकत नाही. आत्मिक क्रियाच फक्त यशस्वी किंवा अयशस्वी ठरू शकते. केवळ कार्यकारणभावामुळे घडणाऱ्या घटनेविषयी बोलताना या शब्दांचा उपयोग करणे चमत्कारिक होईल. पोटदुखीमुळे माणूस जे ओरडतो ते नाइलाज म्हणून. तो ओरडतो असे म्हणण्याऐवजी त्याच्या तोंडून आरोळी बाहेर पडते असे म्हणणे जास्त उचित ठरेल. ओरडणे ही घडलेली गोष्ट आहे, घडविलेली गोष्ट नव्हे. असे असल्याने त्याच्या यशापयशाविषयी बोलणे अप्रस्तुत ठरते. सौंदर्य म्हणजे यशस्वी आविष्कार असेल तर वेदनेमुळे निर्माण झालेला प्राकृतिक आविष्कार सुंदर किंवा कुरूप ठरणे हेही शक्य नाही.

प्राकृतिक गोष्टींची (उदा० पुतळा) निर्मितीसुद्धा खऱ्या अर्थाने आविष्कार नव्हे. सुंदर गोष्टींच्या किंवा कलाकृतींच्या निर्मितीचे क्रोचेने चार भाग कल्पिले आहेत: (अ) संवेदना; (ब) आविष्कार किंवा प्रातिभ ज्ञानाच्या पातळीवरील संवेदनांचे आत्मिक संश्लेषण; (क) सौंदर्यामुळे– म्हणजे यशस्वी आविष्कारामुळे– निर्माण होणारा आनंद; (ड) सौंदर्यात्मक गोष्टीचे (इस्थेटिक फॅक्ट) रंगरेषादी प्राकृतिक गोष्टींमध्ये झालेले रूपांतर. यातील सर्वात महत्त्वाचा भाग 'ब' हा आहे. त्यातच आत्मिकता व सौंदर्य आहे. 'ड' ला आविष्कार म्हटले जाते हे खरे. पण ते केवळ आलंकारिक अर्थानेच.

जर प्राकृतिक वस्तू या कलाकृती नसतील तर कलाव्यापारात त्यांचे स्थान काय हा प्रश्न साहजिकच निर्माण होतो. याच प्रश्नाची क्रोचे आता उकल करणार आहे. आविष्कार एकामागोमाग एक असे येतात. प्रत्येक आविष्कार आधीच्या आविष्काराला दूर सारूनच पुढे येतो. एखादा आविष्कार मनासमोरून बाजूला सारला गेला म्हणजे तो पूर्णपणे नष्ट होतो असे नाही. खरे म्हणजे एकदा जन्मलेला आविष्कार कधीच पूर्णपणे नष्ट होत नाही; तो आपल्या आत्म्यात

कोणत्या तरी रूपाने राहतो. पूर्वाविष्कारांचे संचित नसते तर आपल्या सवयींचे व कुवतींचे (कपॅसिटी) स्पष्टीकरण देता आले नसते. सवयी या जन्मतः प्राप्त झालेल्या गोष्टी नव्हेत. त्याचप्रमाणे वेगवेगळ्या कुवती याही जन्मतः प्राप्त होत नाहीत. आपण त्या शिक्षणातून मिळवितो. उदा० झोपण्यापूर्वी आपण दरवाजा लावला आहे की नाही हे पाहतो. ही गोष्ट आपण जाणीवपूर्वक करीत नाही, सवयीने करतो. पण एके काळी आपण ही गोष्ट जाणीवपूर्वक केलेली असते. ती आता अंगवळणी पडल्याने जाणीवपूर्वक प्रयत्नांची गरज नसते. टेनिस खेळताना आपली सर्व्हिस उत्तम होते असे आज सर्व म्हणतात. ही कुवत आपल्याला जाणीवपूर्वक केलेल्या प्रयत्नांमुळेच प्राप्त झाली. एके काळी ती आपल्यात नव्हती. पण आज सर्व्हिस करताना जाणीवपूर्वक प्रयत्न करण्याची जरूरी भासत नाही. याचे कारण असे की आपण पूर्वी जे जाणीवपूर्वक प्रयत्न केले त्याचे संचित आपल्याजवळ आहे. एका अर्थाने आपण हे प्रयत्न विसरलो आहोत; कारण आपण शिकत असताना अमुक दिवशी आपली प्रगती किती झाली असे कोणी विचारले तर आपल्याला निश्चित उत्तर देता येणार नाही. पण दुसऱ्या अर्थाने ते प्रयत्न आपल्यात सदैव वसत असतात असे म्हणता येईल. कारण या प्रयत्नांचे संस्कार पूर्णपणे नष्ट झाले असते तर आपण ज्या गोष्टी आज विनासायास करतो त्या आपल्याला करता आल्या नसत्या. जे अशा रीतीने आत्मसात झालेले असते, आपल्या व्यक्तित्वाचा भाग बनलेले असते त्याचे स्पष्ट स्मरण राहत नाही. या प्रकारचे विस्मरण उपकारकच ठरते. त्याच्यामुळेच आपल्या जीवनात गतिमानता येते. आपण फळे जतन करतो; ती ज्या वृक्षावर वाढली ते वृक्ष जतन करून ठेवण्याची आवश्यकता नसते. तशी आवश्यकता असती तर आपल्या मनात इतकी गर्दी झाली असती की आपण नवीन काही शिकूच शकलो नसतो.

आपले अनुभव सवयी आणि कुवती यांच्या रूपात, म्हणजे फलरूपात, आपल्या मनात कसे टिकून राहतात याचे विवेचन वरील परिच्छेदात आले. पण काही अनुभव असे असतात की ते जसेच्या तसे टिकवून ठेवण्याची आपण धडपड करतो. या अनुभवांची (– त्यांच्यातून फलित झालेल्या केवळ सवयींची नव्हे –) आपल्या आजच्या आत्मिक क्रियांना आवश्यकता भासते. हे अनुभव मनात सतत असावेत, निदान पाहिजे तेव्हा आपल्या स्मृतीच्या भांडारातून ते मनासमोर हजर करता यावेत, असे आपल्याला वाटते. या अनुभवांतील महत्त्वाच्या भागाला टिकवून ठेवण्याच्या कामी आपली इच्छाशक्ती कार्यान्वित झालेली असते. परंतु आपली स्मरणशक्ती अनेकदा, वेगवेगळ्या प्रकारे आपल्याला दगा देते.

अनुक्रमणिका

म्हणून स्मरणशक्तीला मदत करतील अशा साधनांची निर्मिती मानवी मन करीत असते. आविष्कारप्रक्रियेचे क्रोचेने चार भाग कल्पिले असल्याचे आपण वर पाहिले. त्यातील चौथा भाग प्राकृतिक गोष्टींची निर्मिती हा आहे. या गोष्टी जर बराच काल टिकविता आल्या तर स्मरणशक्तीला मदत करणारी साधने म्हणून त्यांचा उपयोग होऊ शकेल. कारण त्यांच्याकडे पाहताच आपल्या स्मरण-शक्तीला चालना मिळून एकदा अनुभवलेला आविष्कार आपल्याला आजही अनुभवता येईल. स्मरणशक्तीला मदत करणाऱ्या या साधनाला 'इ' म्हणू या. ते साधन बघितल्यावर आपल्याला मूळ आविष्काराचा जो पुनःप्रत्यय येतो त्याचे टप्पे खाली दिले आहेत :– (इ) प्राकृतिक चेतक; (ड–ब) कॅनव्हसवरील रंगरेषादी प्राकृतिक घटकांचे संवेदनाजन्य ज्ञान. हे आणि मुळातले सौंदर्यात्मक संश्लेषण एकत्रच असतात;[२] (क) सौंदर्यानंद.

सामान्य माणूस कॅनव्हसवरील रंगरेषादिकांना, कवीच्या शब्दांना गायकवादकांच्या स्वरांना कलाकृती म्हणतो. क्रोचेच्या मते या गोष्टी म्हणजे आविष्कारांच्या पुनःप्रत्ययासाठी आवश्यक असलेले प्राकृतिक चेतक होत. मानवाने आतापर्यंत निर्माण केलेले आविष्कार या प्राकृतिक चेतकांच्या साहाय्याने आपल्याला आपल्या स्मृतीत जतन करून ठेवता येतात. पण आस्वादकांची शरीरे थकतात, त्यांची स्मरणशक्ती दुबळी होत जाते; आणि कालाच्या ओघात वर उल्लेखिलेले प्राकृतिक चेतक नष्ट होतात. असे झाले म्हणजे पुनःप्रत्ययाची शक्यता कमीकमी होत जाऊन अखेरीस ती नष्ट होते. अनेक पिढ्यांचे आविष्कारसंचितच अशा रीतीने नाश पावते.

पुनःप्रत्ययासाठी प्राकृतिक चेतक आवश्यक असतात. हे जरी खरे असले तरी ते स्वतः सुंदर आहेत असे म्हणता येणार नाही. 'प्राकृतिक वस्तू सुंदर असतात' किंवा 'प्राकृतिक सौंदर्य असते' हे शब्दप्रयोग विरोधाभासात्मक आहेत. कारण सुंदर गोष्ट प्राकृतिक असूच शकत नाही. सौंदर्य प्राकृतिक, जड वस्तूत नसते; ते मानवी आत्म्याच्या चैतन्यात, कृतिशीलतेत असते. प्राकृतिक चेतक व आविष्काररूपी सुंदर गोष्ट यांच्यातील साहचर्यामुळे लोक चेतकांनाच सुंदर म्हणू लागतात, हे एकदा लक्षात आले की केवळ शब्दव्यय टाळण्यासाठी आपण प्राकृतिक वस्तूंना सुंदर

---

२. मुळातले शब्द असे आहेत.... *d–b*, perception of physical facts (sounds, tones, mimetic, combinations of lines and colours, etc.), Which is together the aesthetic synthesis, already produced......

अनुक्रमणिका

म्हटले तर ते चालू शकेल. आता यामुळे गैरसमज होण्याचे भय नाही. कारण 'सुंदर प्राकृतिक वस्तू' असा शब्दप्रयोग जरी आपण केला तरी आपल्या मनात 'ज्यांच्या मदतीने आविष्कारांचा पुन:प्रत्यय शक्य होतो असे प्राकृतिक चेतक' इतकाच अर्थ असेल.

'आशय' व 'आकार' या शब्दद्वंद्वाचा एक अर्थ आपल्या परिचयाचा आहे. प्रातिभ ज्ञानाच्या पातळीवर संवेदना किंवा भावना हा आशय असून वैशिष्टच-पूर्णता हा आकार आहे हे क्रोचेने सांगितलेच आहे. संवेदनेच्या आशयातून वैशिष्टचपूर्ण प्रतिमा निर्माण झाली की आशय आकारित होतो व कलाकृती निर्माण होते. पण प्राकृतिक सौंदर्याची संकल्पना स्वीकारली की 'आशय' व 'आकार' या शब्दद्वंद्वाला एक वेगळा अर्थ प्राप्त होतो. काही सौंदर्यशास्त्रज्ञांच्या मते 'आशय' म्हणजे कलावंताच्या मनात असलेली कलाकृती व आविष्कार म्हणजे संगमरवर, रंग रेषा इ० जड गोष्टी. क्रोचेच्या मते कलाकृती ही आविष्काररूप असते; या आविष्कारात कोणता तरी आशय आकारित होत असतो. आविष्कार प्रक्रियेत आशयापेक्षा तो आशय आकारित होण्याला जास्त महत्त्व असल्याचेही इस्थेटिकच्या दुसऱ्या प्रकरणात क्रोचेने सांगितले आहे. याचा अर्थ असा की जे कलावंताच्या (किंवा आस्वादकाच्या) मनात आहे त्यातच, म्हणजे अंतर्गत आविष्कारातच आकार असतो. पण वर उल्लेखिलेले सौंदर्यशास्त्रज्ञ अंतर्गत आविष्काराला आशय मानतात. संगमरवर, कॅनव्हसवरील रंग, रेषा इ० गोष्टी जड आहेत. त्यांना 'आकार' म्हणता येणार नाही; कारण 'आकार' आत्मिक क्रियाशीलतेतून निर्माण होतो. पण वर उल्लेखिलेले सौंदर्यशास्त्रज्ञ कॅनव्हसवरील रंग, रेषा इत्यादी जड गोष्टींनाच 'आकार' हे नाव देतात.

प्राकृतिक माध्यमाला 'आकार' म्हटले म्हणजे आशय व आकार यांच्यातील संबंधाचा प्रश्न नव्याने निर्माण होतो. या विचारसरणीप्रमाणे आशय व आकार एकमेकांशिवाय अस्तित्वात येऊ शकतात. उदा० चित्रकाराच्या मनात आशय असेल, पण रंग, कॅनव्हस समोर नसतील व म्हणून प्राकृतिक चित्र अस्तित्वात येणार नाही. तसेच समोर रंगाचे फराटे मारलेला कॅनव्हस असेल, पण त्यातून आशय व्यक्त होईलच असे नाही. 'आकार' म्हणजे जड माध्यमातील प्राकृतिक गोष्ट असे मानले तर आकार व आशय हे परस्परसापेक्ष नाहीत असे म्हणावे लागते. 'आकारा' विषयीचा वरील सिद्धांत मानल्यास 'कुरूपते'लाही एक नवा अर्थ प्राप्त होतो. एखाद्या कलावंताजवळ आशयाचे दारिद्र्य असते; ते झाकण्यासाठी तो शब्दांचा पाऊस पाडतो, वृत्ताच्या नादमयतेने मनाला भुलवितो,

डोळे दिपून जातील अशा रंगांची खैरात करतो. तो आशयाला उचित असा देह निर्माण करण्याऐवजी केवळ लहरीवर आधारलेल्या किंवा फसव्या अशा गोष्टी निर्माण करतो. हा लहरीपणा (द कॅप्रिशस) आणि ही फसवेगिरी (द चॅर्लट-नेस्क) म्हणजे 'कुरूपता' होय. क्रोचेच्या मते कलानिर्मिती ही एक ज्ञान-प्रक्रिया आहे. या प्रक्रियेत व्यवहारात्मकतेतून निर्माण झालेला लहरीपणा जर घुसला तर कदाचित् सौंदर्याचा अभाव उत्पन्न होईल, पण 'कुरूपता' उत्पन्न होणार नाही.

वरील परिच्छेदामधील दोन गोष्टींचे स्पष्टीकरण देणे जरूर आहे: (१) 'आकार' ('फॉर्म') हा शब्द अनेकार्थवाचक आहे (अ) त्यातला एक प्रमुख अर्थ म्हणजे 'अनेकतेतून एकता निर्माण करण्यासाठी वापरलेले संश्लेषणाचे तत्त्व' हा होय. विश्वचैतन्यवादी तत्त्वज्ञांनी ज्ञानप्रक्रिया ही संश्लेषणाची प्रक्रिया आहे असे मानले आहे. म्हणून ज्ञानक्षेत्रातील कार्यकारणसंबंध इत्यादींना संश्लेषणाची तत्त्वे किंवा ज्ञानद आकार असे म्हटले जाते. क्रोचेने कलेचा संबंध प्रातिभ ज्ञानाशी लावला असल्याने वैशिष्ट्यपूर्णता हा प्रातिभ ज्ञानाचा आकार कलाकृतीचाही आकार आहे असे त्याने म्हटले. संवेदनांच्या अनेकतेला आकारित करून वैशिष्ट्यपूर्ण एकता निर्माण करण्याचे कार्य प्रातिभ ज्ञानाच्या व कलेच्या पातळीवर चालते. येथे अनेक घटक व त्यांची संघटना करणारे संश्लेषणतत्व (फॉर्म) या दोन संकल्पना महत्त्वाच्या आहेत. (आ) 'आशय' म्हणजे 'अर्थ' व 'आकार' ('फॉर्म') म्हणजे तो 'अर्थ व्यक्त करण्याचे ऐंद्रिय साधन किंवा प्रतीक' असेही म्हणता येते. अर्थ ही एखादी प्राकृतिक गोष्ट नव्हे; पण तो अर्थ व्यक्त करण्यासाठी वापरलेले प्रतीक मात्र प्राकृतिक असते. पुन्हा एकच अर्थ वेगवेगळ्या प्रतीकांमधून व्यक्त होऊ शकतो; उदा० 'घोडा' व 'अश्व' या दोन प्रतीकांमधून एकच अर्थ व्यक्त होतो. यामुळेच शैली, तंत्र, निवेदनपद्धती इ० गोष्टींना स्वतंत्र महत्त्व प्राप्त झाले आहे. एकच अर्थ वेगवेगळ्या माध्यमातून व्यक्त करता येण्याची शक्यताही 'अर्थ' व 'प्रतीक' या द्वंद्वाच्या संदर्भातच निर्माण होते. वर वर्णिलेले 'अ' व 'आ' हे दोन संदर्भ एकमेकांपासून वेगळे ठेवायला हवेत. पण पुष्कळ वेळा त्यांच्यात गल्लत केली जाते. स्वतः क्रोचेदेखील त्यांना नेहमीच एकमेकांपासून अलग ठेवतो असे नाही. वरच्या परिच्छेदात मात्र त्याने या दोन संदर्भांना अलग ठेवले आहे. पण याचे कारण प्राकृतिक गोष्टींविषयी त्याच्या मनात असलेला दुजाभाव हेच असावे.

(२) क्रोचेने वरच्या परिच्छेदात कुरूपता व व्यवहारात्मकतेतून निर्माण झालेला लहरीपणा याविषयी जे लिहिले आहे ते विशद करणे आवश्यक आहे.

त्याच्या मनात खालील अर्थ असावा:— सौंदर्य म्हणजे यशस्वी आविष्कार व कुरूपता म्हणजे अयशस्वी आविष्कार असे त्याने इस्थेटिकच्या दहाव्या प्रकरणात सांगितले आहे. आविष्कार पूर्णपणे अयशस्वी झाला तर केवळ जडताच शिल्लक उरेल व तिला सुंदर किंवा कुरूप म्हणणे अस्थानी ठरेल. जर प्रातिभ ज्ञानाच्या प्रक्रियेत अडथळा आला नाही तर ती यशस्वी होईल व सुंदर आविष्कार जन्माला येईल. उलटपक्षी ती जर सुरूच झाली नाही तर सर्वत्र जडतेचे राज्य प्रस्थापित होईल व त्यात सुंदर आणि कुरूप गोष्टी असणार नाहीत. पण पुष्कळदा असे होते की प्रातिभ ज्ञानाची प्रक्रिया सुरू होते; पण तिला मध्येच अडचणी येऊन ती कुंठित होते; व आविष्कार अयशस्वी झाल्याने कुरूपता निर्माण होते. हे अडथळे कोण निर्माण करतो ? आविष्काराला कुंठित करणाऱ्या शक्तीचा उगम व्यवहारात्मकतेत होतो असे क्रोचे आपल्याला येथे सांगतो आहे. नीतिनियमांनी नियंत्रित झालेली व्यवहारात्मकता क्रोचेला येथे अभिप्रेत नाही. तो व्यवहारात्मकतेतील लहरीपणाला (प्रॅक्टिकल कॅप्रिस) दोषी धरतो आहे. आविष्काराची प्रक्रिया सुरू झाल्यानंतर ती पूर्ण करण्याच्या ऐवजी कलावंत न-नैतिक अशी ईप्सिते साध्य करण्याच्या मोहात पडतो व आविष्कारप्रक्रियेला बळजबरीने कृत्रिम वळण देऊ पाहतो. उदा० एखादा कलावंत लोकांचे मनोरंजन करण्यासाठी, त्यांना हसविण्यासाठी, धक्का देण्यासाठी, पैसे मिळविण्यासाठी . . . आणि अशाच अनेक उपऱ्या कारणांसाठी आपल्या आविष्काराशी बेइमानी करतो; आणि त्यामुळेच आविष्कार अयशस्वी होऊन कुरूपता निर्माण होते, असे क्रोचेला म्हणायचे असावे.

प्राकृतिक सौंदर्यात निसर्गनिर्मित सौंदर्य व मानवनिर्मित सौंदर्य अशा दोन जाती आहेत असे म्हणण्यात येते. निसर्गनिर्मित सौंदर्य किंवा निसर्गाचे सौंदर्य ही विचारवंतांना फार त्रासदायक ठरलेली संकल्पना आहे. निसर्गाचे सौंदर्य या नावाने काही वेळा सुखद गोष्टींचा निर्देश होतो. आपली ननैतिक ईप्सिते ज्यांच्यामुळे सफल होतात अशा गोष्टींना निसर्गाच्या सौंदर्याची उदाहरणे म्हटले जाते. उदा० हिरवळीने सुशोभित झालेला एखादा भूभाग सुंदर आहे असे म्हणण्यात येते. तो भूभाग शरीराला सुखविणारा असतो हे खरे. पण त्याला सुंदर म्हणण्याचे काहीच कारण नसते. पण निसर्गातील काही गोष्टी नुसत्या सुखद नसून खरोखरच सुंदर असतात. या निसर्गसौंदर्याचे स्पष्टीकरण कसे द्यायचे हा एक बिकट प्रश्न आहे.

निसर्गसौंदर्याबद्दल पुष्कळ मुद्दे मांडण्यात आलेले आहेत. उदाहरणार्थ, असे सांगण्यात येते की निसर्गनिर्मित गोष्टीपासून सौंदर्यास्वाद मिळवायचा असेल तर त्या गोष्टीचे इंद्रियगोचर रूप व वास्तवातील एक वस्तू म्हणून तिचे अस्तित्व

याच्यात भेद करावा लागतो. निसर्गातील गोष्टींबरोबर आपले अनेक प्रकारचे संबंध प्रस्थापित झालेले असतात. या गोष्टींकडे सौंदर्यदृष्टीने पाहायचे झाल्यास या संबंधाचा विसर पडायला हवा. ओणवे होऊन आपल्या पायांमधून त्याच्याकडे पाहिले तर हे संबंध बाजूला सारले जातील व आपल्याला एका अ-लौकिक विश्वाचे दर्शन होईल. कलावंताच्या दृष्टीने निसर्गाकडे पाहिले तरच तो सुंदर दिसतो; म्हणूनच ही दृष्टी नसलेल्या वैज्ञानिकांना सुंदर फुले किंवा सुंदर जनावरे आढळत नाहीत. अमुक ठिकाणची वनश्री, सरोवरे इ० निसर्गातील सुंदर गोष्टींचा अमुक वेळी शोध लागला असे आपण म्हणतो. कोलंबसाने ज्या अर्थाने अमेरिकेचा शोध लावला त्या अर्थाने सुंदर वनश्रीचा शोध लागत नाही. कोलंबस अमेरिकेला पोचायच्या आधीही अमेरिका अस्तित्वात होती, तसे सौंदर्याचे नसते. मानवी मनाचा स्पर्श व्हायच्या आधीपासून निसर्गात सौंदर्य होते व मानवाने त्याचा केवळ शोध लावला असे म्हणता येत नाही. हे सौंदर्य मानवमनसापेक्षच असते. कारण ज्यांना अभिरुची व कल्पनाशक्ती यांचे वरदान लाभलेले आहे त्यांनाच फक्त निसर्गसौंदर्याचा शोध लागू शकतो. जर कल्पनाशक्तीची मदत नसेल तर निसर्ग सुंदर दिसणार नाही. उलटपक्षी, जर कल्पनाशक्तीची मदत नसेल तर एखादी निसर्गनिर्मित गोष्ट एका संदर्भात अर्थपूर्ण वाटेल, व तीच गोष्ट दुसऱ्या संदर्भात आशयहीन वाटेल. एकच गोष्ट कधी आनंदरूप, तर कधी उदास, कधी भव्योदात्त किंवा विराट, तर कधी हास्यास्पद अशी वाटेल ती एखाद्या विशिष्ट क्षणी कशी वाटेल, कोणत्या आशयाचा आविष्कार करीत असल्याचे दिसेल, हे त्या वेळच्या आपल्या मानसिक स्थितीवर अवलंबून राहील, असेही म्हटले जाते की ज्यात कलावंत फेरबदल करू शकणार नाही, किंवा कलावंत जे जास्त चांगले करू शकणार नाही, असे निसर्गसौंदर्य अस्तित्वात नाही.

या सर्व विधानांचा अभिप्राय क्रोचेला मान्य आहे. निसर्गसौंदर्य हे सौंदर्याच्या पुनःप्रत्ययासाठी उपयोगी पडणारा एक चेतक आहे या त्याच्या सिद्धांतालाच वरील विधानामुळे पाठिंबा मिळतो. पुनःप्रत्ययाच्या संकल्पनेत त्याआधी अस्तित्वात येऊन गेलेल्या प्रत्ययाचा, आविष्काराचा, निर्देश अनुस्यूत आहे. हा आधीचा प्रत्यय नसता तर पुनःप्रत्यय तार्किक दृष्टचाच अशक्य ठरला असता. जर कल्पनाशक्तीच्या साहाय्याने माणसाने विविध आशयांचे आविष्कार निर्माण केले नसते, तर नुसत्या निसर्गाच्या निरीक्षणाने त्यांच्या मनात कोणतेही आविष्कार जागृत झाले नसते. निसर्गातली कोणतीही गोष्ट पाहण्यात आली की प्रत्येक कलावंत तिचा आपल्या मनातील आविष्काराशी संबंध जोडतो. निसर्गातील ती गोष्ट नुसते चेतकाचे काम करते. या चेतकामुळे आत्मिक शक्तींचे प्रचोदन

झाल्यावर जो आविष्कार निर्माण होईल त्यात सौंदर्य असते; ते चेतकात नसते. म्हणून सामान्य अर्थाने ज्यांना सुंदर म्हटले जाते अशा चेतकांमुळेच सुंदर आविष्कार जन्माला येतात असे नाही. एखाद्याच्या मनात आनंदाने भरलेला देखावा किंवा तरुणीचा सुंदर चेहरा बघून आवश्यक ते आत्मिक प्रचोदन निर्माण होईल; तर दुसऱ्यात जुन्या पुराण्या सामानाच्या दुकानाकडे पाहून किंवा एखाद्या हलकट म्हाताऱ्याचा कुरूप चेहेरा पाहून तसेच प्रचोदन सुरू होईल. पहिल्या कलावंताला दुसऱ्याचे चेतक घृणास्पद वाटतील, तर दुसऱ्याला पहिल्याचे चेतक बेचव वाटतील. कलाकृतीच्या निर्मितीसाठी कोणते चेतक योग्य आहेत यावर दोघात वाद होतील. जेव्हा त्यांच्या हे लक्षात येईल की सौंदर्य चेतकाच्या मूळ स्वरूपात नसून त्यामुळे निर्माण होणाऱ्या आत्मिक आविष्कारात असते, तेव्हाच त्यांच्यातील वाद संपेल. कोणताही चेतक घेतला तरी त्यामुळे कोणत्या आशयाचा आविष्कार निर्माण होणार आहे हे कलावंताच्या त्या वेळच्या आत्मिक स्थितीवर अवलंबून असते. या विवेचनावरून असे दिसते की क्रोचेच्या मते निसर्गातील गोष्टींना कलानिर्मितिप्रक्रियेत केवळ एक निमित्त म्हणूनच स्थान आहे. असे म्हणतात की दारू प्यायल्यामुळे माणसाला जे अनुभव येतात त्यांचे स्वरूप दारूवर अवलंबून नसून दारू प्यालेल्या माणसाच्या स्थिर प्रवृत्तींवर व तत्कालीन मनःस्थितीवर अवलंबून असते. मनातल्या वृत्ती-प्रवृत्तींवर एरवी वास्तव-तत्त्वाचे जे दडपण असते ते कमी करणे इतकेच काम दारू करते. क्रोचेने निसर्गातील चेतकांनाही असेच दुय्यम दर्जाचे काम दिलेले दिसते, त्या मानाने माणसाने मुद्दाम निर्माण केलेले प्राकृतिक चेतन– म्हणजे प्राकृतिक कलाकृती– जास्त परिणामकारक असतात असे तो म्हणतो. विशिष्ट आविष्काराचे स्मरणचिन्ह म्हणूनच प्राकृतिक कलाकृतीची निर्मिती होत असल्याने ती मूळ आविष्काराचा पुनःप्रत्यय फार नेमकेपणाने प्राप्त करून देते म्हणून ती निसर्ग-सौंदर्यापेक्षा जास्त परिणामकारक असते असे क्रोचे म्हणत असावा.

वरील विवेचनावरून एक मुद्दा अगदी स्पष्ट होतो. तो हा की कलाकृती आधी व निसर्गसौंदर्य नंतर असा क्रम क्रोचेने लावला आहे. सर्वसामान्य माणूस याच्या बरोबर विरुद्ध असा क्रम लावतो. तो असे मानतो की माणूस प्रथम निसर्गातील सौंदर्य पाहतो व मग तो सुंदर कलाकृती निर्माण करतो. पण विचार केला की सामान्य माणसाने लाविलेला क्रम चुकीचा आहे हे लक्षात येते. वस्तुस्थिती अशी आहे की माणसात सौंदर्यदृष्टी नसेल तर निसर्गात सुंदर वस्तू असणार नाहीत. येथे अर्थात एकट्यादुकट्या माणसाची सौंदर्यदृष्टी अभिप्रेत नसून सर्व मानवजातीची सौंदर्यदृष्टी अभिप्रेत आहे. हा मुद्दा स्पष्ट करण्यासाठी

दुसऱ्या संदर्भातील एक उदाहरण घेऊ. समजा मानवाजवळ रंग ही संकल्पना नाही. किंवा समजा मानव हा डोळे नसलेला प्राणी आहे. अशा परिस्थितीत त्याला रंग दिसले नसते इतकेच नव्हे तर सृष्टीत रंग आहेत की नाही या बद्दल तो काहीच बोलू शकला नसता. अशा माणसाने रंगाच्या अस्तित्वाबद्दल केलेले कोणतेही विधान अर्थयुक्त विधान ठरते. आता समजा मानवाला रंग ही संकल्पना अचानक प्राप्त झाली; किंवा त्याला डोळे हे इंद्रिय अचानक प्राप्त झाले. आता त्याला सृष्टीतले रंग दिसू लागतील. इतकेच नव्हे तर आपल्याला डोळे (किंवा रंग ही संकल्पना) प्राप्त होण्याच्या आधीसुद्धा रंग अस्तित्वात असले पाहिजेत असे तो म्हणू शकेल. रंगाची संकल्पना नसली तर रंगाच्या अस्तित्वाबद्दलचे विधान सार्थ ठरत नाही; म्हणून रंग हे मानवसापेक्ष ठरतात. पण ही संकल्पना निर्माण झाल्यावर मात्र विशिष्ट रंग मानवसापेक्ष राहात नाहीत. उदा० मिरची हिरवी असणे, आंबा पिवळा असणे, कागद पांढरा असणे या गोष्टी मानवमनसापेक्ष नाहीत. सुंदर गोष्टींच्या बद्दलही हे सर्व खरे आहे. सौंदर्याची संकल्पना मानवाजवळ नसेल तर निसर्गातील गोष्टी सुंदर किंवा कुरूप आहेत असे म्हणणे अर्थयुक्त ठरणार नाही. ती संकल्पना निर्माण झाली की निसर्गातील काही गोष्टी सुंदर आहेत व इतर काही गोष्टी सुंदर नाहीत असे आपण म्हणू शकू. सौंदर्याची संकल्पना निर्माण होते म्हणजे काय होते ? सौंदर्य म्हणजे प्रातिभ ज्ञान किंवा आविष्कार याचा मानवाला झटितिप्रत्यय येतो. व पहिले प्रातिभ ज्ञान होतानाच त्याला सौंदर्याचाही अनुभव येतो. प्रातिभ ज्ञान किंवा आविष्कार म्हणजेच सुंदर कलाकृती असे असल्याने आपल्याला प्रातिभ ज्ञान होत असतानाच आपण सुंदर कलाकृती घडवीत असतो. अशी कलाकृती आपण कधीच घडविलेली नसेल, म्हणजेच आपल्याला कधीही प्रातिभ ज्ञान झालेले नसेल, व सौंदर्याचा प्रत्यय आलेला नसेल, तर निसर्गात सौंदर्य आहे किंवा नाही यापैकी आपल्याला काहीच म्हणता येणार नाही. म्हणून निसर्गसौंदर्य हे सौंदर्यदृष्टी किंवा कल्पनाशक्ती यांच्या साहाय्यावर अवलंबून आहे असे क्रोचेसारखे सौंदर्यशास्त्रज्ञ म्हणतात. दुसरे असे की आपण जेव्हा सृष्टीतला एखादा देखावा सुंदर आहे असे म्हणतो तेव्हा त्या देखाव्यातील सर्वच घटक आपण पाहत नसतो; त्यातले काही आपण निवडतो, इतर काहींच्याकडे दुर्लक्ष करतो, व मुळात असलेली काही न्यूने कल्पनेने भरून काढतो. म्हणजे आपल्याला जे दिसते तेच मुळी संस्कारित किंवा संपादित असे दृश्य असते. आपली दृष्टी शिक्षित नसेल तर असे संस्कारित दृश्य आपल्याला दिसणार नाही, व निसर्गसौंदर्याचा प्रत्यय येणार नाही. 'कला ही सृष्टीची अनुकृती असते असे

न. भा. ३

नसून (सुंदर) सृष्टी ही कलाकृतीची अनुकृती असते ' या सिद्धांताचा खरेपणा वरील विवेचनामुळे पटू लागतो.

यानंतर क्रोचेने 'मिश्र सौंदर्या'चा (मिक्स्ड ब्यूटी) थोडक्यात विचार केला आहे. ज्यात निसर्गनिर्मित व मानवनिर्मित अशी सौंदर्ये एकत्र येतात त्याला क्रोचे 'मिश्र सौंदर्य' असे नाव देतो. एका अर्थाने जो कोणी आपल्या आंतरिक आविष्काराचे बाह्यीकरण करतो तो मिश्र सौंदर्यच निर्माण करीत असतो. कारण तो जे प्राकृतिक माध्यम वापरतो ते निसर्गनिर्मितच असते. निसर्गातले रंग घेऊनच चित्रकार चित्र काढतो. पण त्यातून जो संबंध निर्माण होतो तो चित्रकारानेच निर्माण केलेला असतो. म्हणून चित्रालादेखील मिश्र सौंदर्याचे उदाहरण मानावे लागेल. पण काही कलांमध्ये निसर्गनिर्मित गोष्टींचा त्यांच्या मूळ स्वरूपात फार मोठ्या प्रमाणात वापर होतो. मिश्रसौंदर्याची संकल्पना याच कलांच्या संदर्भात वापरणे योग्य ठरते. समजा आपल्याला एक सुंदर उद्यान निर्माण करायचे आहे. त्यासाठी आपण एक जमिनीचा तुकडा निवडतो. त्यात झाडे, पाणी इ० ज्या निसर्गनिर्मित गोष्टी असतात त्यांचा आपण आपल्या उद्यानात समावेश करतो. मानवनिर्मित अशा कलाकृतीत (उद्यानात) आपण या निसर्गनिर्मित सुंदर गोष्टींचा त्यांच्या मूळ स्वरूपात समावेश केल्याने जे सौंदर्य निर्माण होते त्यालाच मिश्र सौंदर्य म्हणतात. काही वेळा बाह्यीकरणावर पडलेल्या अनुलंघनीय मर्यादांमुळे मिश्रसौंदर्य निर्माण होते. समजा आपण आपल्या नाटकातील नायकाचा आवाज धीरगंभीर वा बुलंद आहे असे कल्पिले आहे. हा आवाज नाट्यगृहातील श्रोत्यांना प्रत्यक्ष ऐकवायचा असेल तर निसर्गाने ज्यांना बुलंद आवाज दिला आहे अशा पृथ्वीराजसारख्या नटांवरच अवलंबून राहावे लागते. इतर नट प्रयत्न करून सुद्धा असा आवाज मिळवू शकणार नाहीत. पृथ्वीराजसारख्यांचा बुलंद आवाज हा बाह्यीकृत नाट्यकृतीचा एक अविभाज्य घटक असतो व म्हणूनच अशी नाट्यकृती मिश्र सौंदर्याचे उदाहरण ठरते. रंगाच्या बाबतीत आपण इतके परस्वाधीन नसतो. निसर्गनिर्मित रंगांच्या मिश्रणातून आपण आपल्याला हवा तो रंग तयार करू शकतो. म्हणून ज्या अर्थाने नाट्यकृतीत मिश्र सौंदर्य असते त्या अर्थाने, आणि त्या प्रमाणात ते चित्रात नसते.

आंतरिक कलाकृती आणि प्राकृतिक कलाकृती (किंवा आंतरिक कलाकृतीचा प्राकृतिक चेतक) यांच्यात क्रोचेने भेद केल्याचे आपण पाहिले. प्राकृतिक कलाकृतींमध्ये (प्राकृतिक) पुतळे, चित्रे वगैरेंचा समावेश होतो. पण या वर्गात लेखन (उदा० अक्षरे किंवा गाण्याचे नोटेशन) मोडत नाही असे क्रोचेचे मत

अनुक्रमणिका

आहे. प्राकृतिक चित्र पाहिले की प्रत्यक्ष संवेदना निर्माण होतात आणि त्या संवेदना मूळ आविष्काराशी समांतर अशा असतात. परंतु अक्षरे पाहिल्यावर काव्याला प्रस्तुत असलेल्या संवेदना निर्माण होत नाहीत. काव्याचे प्राकृतिक शरीर म्हणजे विशिष्ट शब्दांचे नाद. लिहिलेल्या अक्षरांचे महत्त्व इतकेच की त्यांच्या साहाय्याने आपण या नादरूप काव्यशरीरापर्यंत पोचू शकतो. म्हणूनच एखादा प्राकृतिक पुतळा सुंदर आहे असे आपण म्हणतो, परंतु ज्या पानावर कविता छापलेली असते ते पान सुंदर आहे असे आपण म्हणत नाही.

यानंतर क्रोचेने स्वायत्त सौंदर्य (फ्री ब्यूटी) व परायत्त सौंदर्य (नॉट फ्री ब्यूटी) यांच्यातील भेदाची चर्चा केली आहे. परायत्त सौंदर्य असलेल्या प्राकृतिक गोष्टींना एकाच वेळी दोन कामे करावी लागतात. एकतर त्या आविष्कारांच्या चेतक असतात. पण त्याशिवाय त्यांना व्यवहारात्मक कार्यही असते. उदा० एखादी इमारत ज्याप्रमाणे बघण्यासाठी असते त्याप्रमाणे ती राहण्यासाठीही असते. ती बांधताना या व्यवहारात्मक हेतूचे विस्मरण होऊन चालत नाही. ती केवळ बघण्यासाठी असती तर ती बांधणाऱ्याला अनिर्बंध स्वातंत्र्य मिळाले असते. परंतु तिला व्यवहारात्मक कार्यही असल्याने या स्वातंत्र्यावर बंधने पडतात. म्हणून अशा इमारतीचे सौंदर्य परायत्त ठरते. इमारतींचे मूलभूत कार्य म्हणजे विशिष्ट व्यवहारात्मक साध्यांचे साधन बनणे. किल्ला बांधताना त्यामुळे चांगले संरक्षण मिळाले पाहिजे हे मनात ठेवावे लागते. फार जाडीच्या भिंती सुंदर दिसत नाहीत म्हणून कमी जाडीच्या भिंती बांधल्या तर आवश्यक ते संरक्षण मिळणार नाही, व किल्ला बांधण्यामागचा मूळ हेतू फसेल. पण तसे होऊन चालत नाही. स्थापत्यकलेत कलावंतावर कलाबाह्य हेतूंचे फार मोठे बंधन असते व म्हणून स्थापत्यकला ही ललित कलाच नव्हे असे काही विचारवंत म्हणतात. याच कारणामुळे ज्या वस्तूना व्यवहारात्मक उपयोग आहे. (उदा० काटेचमचे, बश्या, बंदुका, कंगवे इ०) त्यांना ते कलाकृती म्हणायला तयार नसतात.

याबद्दल क्रोचेचे मत असे की एखाद्या प्राकृतिक वस्तूला व्यवहारात्मक उपयोग असला म्हणजे ती सुंदर असूच शकत नाही असे नाही. उपयुक्तता व सौंदर्य या काही परस्परव्यावर्तक गोष्टी नाहीत. म्हणून स्थापत्यकला स्वभावतःच हिणकस व परायत्त आहे असे म्हणणे चूक आहे. स्थापत्यकलेचे कितीतरी सुंदर नमुने वरील अपसमजाच्या विरोधी साक्ष देतील.

याच संदर्भात क्रोचेने सौंदर्याविषयी एक नवा मुद्दा मांडला आहे. एखादी उपयुक्त वस्तू तिच्या साध्याला पूर्णपणे अनुरूप असली तर ती केवळ त्याच

कारणासाठी सुंदर ठरते असे तो म्हणतो. एखादी तरवार सुशोभित असते म्हणूनच केवळ सुंदर ठरते असे नाही. जर तिच्यातून तिचे साध्य, किंवा ती निर्माण करण्यामागचा हेतू, पूर्णपणे व्यक्त होत असेल तर ती या कारणामुळे सुंदर ठरते. एखादा अंगरखा तो वापरणाऱ्याला, व तो ज्या प्रसंगी वापरायचा असेल त्या प्रसंगाला, अनुरूप असेल तर तो सुंदर ठरतो. क्रोचेने सौंदर्याविषयी आतापर्यंत जे विवेचन केले आहे त्यापेक्षा त्याचे या परिच्छेदातील मत अगदीच भिन्न आहे. ते त्याच्या इतर विवेचनाशी कितपत जुळणारे आहे याविषयीही शंका आहे. या नव्या मताप्रमाणे एखादी गोष्ट सुंदर ठरविण्यासाठी तिचा हेतू काय आहे व तिचे स्वरूप त्या हेतूला अनुरूप आहे की नाही हे पाहावे लागेल. या प्रकारच्या मूल्यमापनात हेतूच्या संकल्पनेला प्रमुख स्थान मिळेल. पण प्रातिभ ज्ञानाच्या पातळीवर संकल्पनांना प्रमुख स्थान नसते असे क्रोचेनेच इस्थेटिकच्या पहिल्या प्रकरणात सांगितले आहे. तसेच प्रातिभ ज्ञानात ज्ञानविषयाच्या प्रत्यक्ष अस्तित्वाविषयी आपण उदासीन असतो असेही क्रोचेने त्याच प्रकरणात सांगितले आहे. पण विशिष्ट गोष्ट विशिष्ट हेतूला किंवा साध्याला अनुरूप आहे असे म्हणताना त्या गोष्टीचे प्रत्यक्ष अस्तित्व विचारात घ्यावे लागते. ती वस्तू कशी दिसते हे पाहून ती तिच्या साध्याला अनुरूप आहे असे म्हणता येणार नाही. यावरून हे स्पष्ट होईल की क्रोचेचे हे नवे मत त्याच्या एकूण सौंदर्यशास्त्रीय विचाराशी जुळणारे नाही.

प्राकृतिक कलाकृती आंतरिक आविष्कारांचा पुनःप्रत्यय घडवितात व त्यांना यापलीकडे दुसरे कार्य नाही असे क्रोचेने सांगितले आहे. यावर खालील आक्षेप येऊ शकेल:—

कलावंत कॅनव्हसवर प्रत्यक्ष रंग लावून किंवा खऱ्याखुऱ्या दगडाला छिन्नीने आकार देऊन आविष्कार साधत असतो. आविष्कार मनात तयार असतो व नंतर त्याचे प्राकृतिक माध्यमात बाह्यीकरण होते असे नाही. निदान काही वेळा प्राकृतिक कलाकृतीची निर्मिती आंतरिक आविष्काराच्या आधी होते. हे जर खरे असेल तर प्राकृतिक कलाकृतीकडे पूर्वाविष्काराच्या पुनःप्रत्ययाचे केवळ एक साधन म्हणून पाहणे योग्य ठरणार नाही. यावर क्रोचे म्हणतो की चित्रकार चित्रातील रंगाचा प्रत्येक ठिपका प्रथम आपल्या कल्पनेत पाहतो, व मगच तो ब्रश हातात घेतो. कधी कधी असे होते की कल्पनेत एखादा रंग पाहायच्या आधीच चित्रकार कॅनव्हसवर तो रंग लावतो. पण ही कृती म्हणजे आंतरिक आविष्काराचे बाह्यीकरण नव्हे. केवळ एक प्रयोग म्हणून तो कॅनव्हसवर रंग लावतो. त्यामुळे त्याच्या कल्पनाशक्तीला नवीन चिंतनासाठी स्फूर्ती मिळते; कधीकधी आपल्या आत्मिक

शक्ती आंतरिक आविष्कारावर केंद्रित व्हाव्यात म्हणून तो असे करतो. कलावंतांना स्फूर्ती कशामुळे मिळेल हे सांगता येत नाही. काहीना एकांतवासात गेल्याने स्फूर्ती मिळते; इतर काहीना घोड्यावर बसल्याने, किंवा थोडेसे मद्यपान केल्याने, किंवा सद्‌गुणी आणि सुंदर स्त्रियांच्या सहवासाने स्फूर्ती मिळेल. या सर्व गोष्टींना निर्मितिप्रक्रियेत कोणतेही महत्त्वाचे स्थान नाही. निर्मितीचे निमित्त होणे हेच त्यांचे कार्य. तीच गोष्ट वरील उदाहरणातील कॅनव्हसवरच्या रंगाच्या ठिपक्या-बद्दलही खरी आहे.

खरी कलाकृती कलावंताच्या मनात असते हे क्रोचेचे मत प्रसिद्धच आहे. जिला क्रोचे पुनःप्रत्ययाचे केवळ एक साधन मानतो त्या प्राकृतिक कलाकृतीची कलावंत व रसिक किती प्रेमाने जपणूक करतात हे ज्याने पाहिले आहे त्याला क्रोचेचा सिद्धांत पटणे कठीण आहे. मग क्रोचे हा जगावेगळा सिद्धांत का मांडतो ? यातल्या काही कारणांचा निर्देश याच्या आधी झालेला आहे. उदा० आपल्याला हे माहीत आहे की क्रोचेच्या मते प्रत्यक्षातली एक प्राकृतिक वस्तू म्हणून कलाकृतीला जे अस्तित्व असते त्याबद्दल कलास्वादाच्या वेळी आपण उदासीन असतो; आपल्याला तिच्या इंद्रियगोचर रूपाशीच फक्त कर्तव्य असते. माध्यम व द्रव्य यांच्यातील भेद याच मुद्याला पोषक आहे. ज्या गोष्टीला वास्तव जगात आपण कोणतेही स्थान दिलेले नाही ती गोष्ट कलास्वादाच्या संदर्भात आपल्याला एक प्राकृतिक वस्तू म्हणून जाणवत नाही. समजा आपण सर्व गोष्टींचे प्राकृतिक व आत्मिक (किंवा मानसिक) या दोन वर्गांत विभाजन केले. या विभाजनाप्रमाणे जी गोष्ट प्राकृतिक नाही ती आत्मिक किंवा मानसिक म्हणावी लागते. कलाकृति प्राकृतिक नसते. यावरून ती मानसिक असते असा क्रोचेने साहजिकच निष्कर्ष काढला. इस्थेटिकच्या सहाव्या प्रकरणावरील भाष्यात आपण या मुद्याची चर्चा केली असल्याचे वाचकास आठवत असेल. वरील विभाजन हे एकमेव किंवा सर्वात महत्त्वाचे विभाजन आहे असे मानायचे कारण नाही हेही आपण तेथे पाहिले.

क्रोचेने वरील मत मांडले यामागे आणखीही एक कारण असावे. प्राकृतिक गोष्टी अंतिम अर्थाने खऱ्या नसतात. 'प्राकृतिकता' ही संकल्पनाच विज्ञानांच्या सोयीसाठी अमूर्तीकरणाच्या मार्गाने निर्माण केलेली संकल्पना आहे असे क्रोचे मानतो. त्यामुळे प्राकृतिकाला मानसिकतेपेक्षा कमी लेखणे क्रमप्राप्त ठरते. क्रोचे-सारख्या चिद्वाद्यांनी (आयडियालिस्ट) ही भूमिका घेतलेली आहे. परंतु बोसांकिट-सारख्या चिद्वाद्यांच्या दृष्टीने ही भूमिका एका तात्त्विक घोडचुकीवर आधारलेली

आहे. सौंदर्य मानवमनसापेक्ष आहे हे बोसांकिटला मान्य आहे. जी प्राकृतिक वस्तू मानवाने पाहिलेली नाही, ती सुंदर आहे असे पूर्णार्थाने म्हणता येत नाही. कलाकृतीच्या प्राकृतिक देहाला जशी मानवी मनाची, भावनेची गरज असते तशी मनाला प्राकृतिक देहाची गरज असते. सौंदर्य मनसापेक्ष आहे याचा अर्थ असा नव्हे की ते मनातच असते.[3]

या प्रकरणाचे शीर्षक असे आहे :- **The "physically beautiful" in Nature and in Art.**

ह्यातील महत्त्वाचे उतारे खाली दिले आहेत :—

अ) ...the existence of, or rather the possibility of constructing, this physical side, has caused the confusion between *aesthetic* expression and expression *in a naturalistie sense*; that is to say, between a spiritual fact and a mechanical and passive fact (not to say, between a concrete reality and an abstraction or fiction) ... Expression in the naturalistic sense simply lacks *expression in the spiritual sense*, that is to say, the very

3. Beauty, he [Croce] sees, is for the mind and in the mind. A physical thing, supposed unperceived and unfelt, cannot be said in the full sense to possess beauty. But he forgets throughout, I must think, that though feeling is necessary to its embodiment, yet also the embodiment is necessary to feeling. To say that because beauty implies a mind, therefore it is an internal state, and its physical embodiment is something secondary and incidental, and merely brought into being for the sake of permanence and communication –this seems to me a profound error of principle, a false idealism.' Bosanquet, Bernard : *Three Lectures on Aesthetic*, London, Macmillan and Co. repr. 1931, pp. 67–68) बोसांकिटची क्रोचेवरील ही टीका बहुतेकांना पटेल असे वाटते.

अनुक्रमणिका

character of activity and spirituality, and therefore the bipartition into the poles of beauty and of ugliness. (इस्थेस्टिक, पान ९५)

The complete process of aesthetic production can be symbolized in four stages, which are : *a*, impressions; *b*, expression or spiritual aesthetic synthesis; *c*, hedonistic accompaniment, or pleasure of the beautiful (aesthetic pleasure); *d*, translation of the aesthetic fact into physical phenomena (sounds, tones, movements, combinations of lines and colours, etc.) Any one can see that the capital point, the only one that is properly speaking aesthetic and truly real, is in *b*... (कित्ता, पान ९६)

आ) सामान्यपणे प्राकृतिक गोष्टी कलाकृती म्हणून ओळखल्या जातात त्या खऱ्या अर्थाने कलाकृती नव्हेत. त्यांचे एकमेव कार्य स्मरणशक्तीला पूर्वाविष्कारांच्या पुनःप्रत्ययाच्या कामी मदत करणे हे आहे. या प्राकृतिक गोष्टीसाठी *e* हे चिन्ह वापरू या.

...the process of reproduction will take place in the following order: *e*, the physical stimulus; *d–b*, perception of physical facts (sounds, tones, mimetic, combinations of lines and colours, etc), which is together the aesthetic synthesis, already produced; *c*, the hedonistic accompaniment, which is also reproduced. (कित्ता, पान ९७)

इ) ...natural beauty is simply a *stimulus* to aesthetic reproduction, which presupposes previous production. Without the previous aesthetic intuitions of the imagination, nature cannot awaken any at all. As regards natural beauty, man is like the mythical Narcissus at the fountain. (कित्ता, पान ९९)

ई) Writings are not physical facts which arouse directly impressions answering to aesthetic expressions;

they are simple *indications* of what must be done in order to produce such physical facts ... No one calls the book which contains the *Divine Comedy* ... beautiful in the same sense in which the block of marble which contains Michael Angelo's *Moses*... is metaphorically called beautiful. (कित्ता, पाने १००-१०१)

उ) Rustic dwellings and palaces, churches and barracks, swords and ploughs, are beautiful, not in so far as they are embellished and adorned, but in so far as they express their end. (कित्ता, पान १०२)

ऊ) ... the artist ... never in reality makes a stroke with his brush without having previously seen it with his imagination; and if he has not yet seen it, he will make the stroke ... as a kind of experiment and in order to have a point of departure for further meditation and internal concentration. (कित्ता, पान १०३)

◆ ◆ ◆





डॉ. अ. ना. देशपांडे

पाश्चिमात्यांचे साहित्यशास्त्र

अरिस्टॉटल : ३ :

' पोएटिक्स ' हा प्रतिक्रियात्मक ग्रंथ

'पोएटिक्स' हा ग्रंथ प्रतिक्रियात्मक आहे. प्लेटोने दिलेले आव्हान स्वीकारून त्याला जोरदार तयारीनिशी दिलेले उत्तर, असे या ग्रंथाचे स्वरूप आहे. हे आव्हान 'रिपब्लिक' या सुप्रसिद्ध संवादात आहे. आव्हानाचा झोक असा आहे— "काव्यलुब्धांनो, जरा समोर या. साध्या सरळ गद्यात काव्याचे समर्थन करा. काव्यास्वादात गोडी आहे हे आम्हास माहित आहे; पण काव्य हे समाजाला आणि व्यक्तिजीवनालाही उपकारक कसे आहे हे सिद्ध करून दाखवा. काव्याच्या सामाजिक उपयुक्ततेचे आपले समर्थन आम्ही सहानुभूतीने ऐकू. या समर्थनात तुम्हाला यश मिळाले तर आम्हाला मोठा लाभ झाला असे आम्ही समजू." प्लेटोच्या या आव्हानाला समर्पक उत्तर 'पोएटिक्स' मध्ये मिळालेले आहे काय? ते पुढे पाहू. विवेचनाच्या ओघात ते दिसेलच; पण अरिस्टॉटलच्या उत्तरातली थोडीशी गंमत पाहण्यासारखी आहे. 'पोएटिक्स' च्या चवथ्या प्रकरणात काव्यनिर्मितीच्या कारणांचा ऊहापोह आहे. अनुकरणप्रियता हे त्यातले एक कारण. अनुकृतिदर्शनात शिक्षणही मिळते आणि शिक्षणाचा आनंद सगळ्यांनाच मिळतो. येथे अरिस्टॉटल म्हणतो : "नुसत्या तत्त्वज्ञांनाच नव्हे तर सामान्य माणसांनाही शिकणे ही गोष्ट अत्यंत उत्साहपूर्ण आनंद देते." यात तत्त्वज्ञांना म्हणजे पर्यायाने प्लेटोला चिमटा घेतलेला आहे. चिमटा घ्यावयाला नको होता; कारण गुरूला चिमटा घेणे हे अप्रशस्त कर्म आहे. इतकेही करून गुरूवर मात करण्याची खात्री असती तर गोष्ट निराळी होती; पण आपल्याच युक्तिवादात सापडून अरिस्टॉटलने अप्रत्यक्षपणे पराभव पत्करलेला आहे. इतिहासापेक्षा काव्य श्रेष्ठ आणि काव्यापेक्षा तत्त्वज्ञान श्रेष्ठ, अशी जी श्रेणी त्याने सुचविलेली आहे तीत उघड उघड प्लेटोच्या विचारसरणीचा विजय आहे.

अनुक्रमणिका

‘ पोएटिक्स ’ मधील विवेचनाची मर्यादा

‘पोएटिक्स’ कडे प्रत्यक्ष वळण्यापूर्वी अरिस्टॉटलच्या या ग्रंथातील काव्य-विवेचनाच्या स्वरूपासंबंधी थोडासा खुलासा करणे आवश्यक आहे. शास्त्रे तीन प्रकारची. पहिला प्रकार चिंतनिक शास्त्रांचा. ही शास्त्रे शुद्ध ज्ञानलालसेवर पोसलेली. शाश्वत सत्याच्या शोधात गुंतलेली. गणित, विज्ञान आणि अतिविज्ञान ही या प्रकारातली शास्त्रे. दुसरा प्रकार मनुष्यजीवनाला विशिष्ट वळण लावू पाहणाऱ्या वार्तनिक शास्त्रांचा. राज्यशास्त्र आणि नीतिशास्त्र ही शास्त्रे या प्रकारात मोडणारी. तिसरा प्रकार निर्माणक शास्त्रांचा. उपयुक्त किंवा सुंदर वस्तू कशा तयार कराव्या यासंबंधी थोडेसे तात्त्विक आणि बहुतांशी तांत्रिक ज्ञान देणारी ही शास्त्रे. काव्यशास्त्र आणि वक्तृत्वशास्त्र ही या प्रकारची शास्त्रे. काव्यशास्त्राच्या स्वरूपाला घातलेली ही मर्यादा लक्षात घेऊन ‘पोएटिक्स’चा अभ्यास करावयाचा आहे. प्रामुख्याने शोकान्तिका आणि महाकाव्य आणि अंशात्मक प्रमाणात विनोदिका या वाङमयप्रकारांची थोडीशी तात्त्विक बैठक स्पष्ट करून त्यांची रचना कशी करावी या संबंधीचे महत्त्वाचे विधायक मार्गदर्शन ‘पोएटिक्स’ मध्ये केलेले आहे. काव्य म्हटले की आपल्या डोळ्यासमोर कविता उभी राहाते, भावगीत आठवते. प्राचीन ग्रीसमधल्या वीणाकाव्याचे स्मरण होते. या काव्यप्रकाराला ‘पोएटिक्स’ मधल्या काव्यशास्त्रीय विवेचनात स्थान मिळालेले नाही आणि तसे झाले यात अस्वाभाविक असे काही नाही. प्राचीन ग्रीसमध्ये वीणाकाव्याची संगीताशी सांगड घातलेली होती; त्यामुळे वीणाकाव्याच्या परामर्षाचा पाट आढळलाच तर तो संगीताच्या परामर्षाच्या पाटाजवळ मांडलेला आढळावयाचा ! त्यामुळे, ‘पोएटिक्स’मध्ये वीणाकाव्यचर्चा नाही ते योग्यच आहे. भावगीतासारख्या आत्माविष्कारात्मक काव्यप्रकाराचे विवेचन अरिस्टॉटलने आपल्या ग्रंथाच्या कक्षेत येऊ दिलेले नाही. का, ते पुढे लक्षात येणार आहे.

‘पोएटिक्स’ मधील काव्यचर्चेला आणखी जी एक स्पष्ट मर्यादा आहे तिचा पाश्चिमात्य पंडितानी अवास्तव बाऊ करून अरिस्टॉटलची त्याबाबत व्यर्थ अवगणना केलेली आहे. काव्यशास्त्र मांडताना अरिस्टॉटलने आपल्या काळचे ग्रीक वाङमय विचारात घेतले नाही; कारण ते सामान्य दर्जाचे होते. त्याच्या आधी तीनचारशे वर्षे होऊन गेलेला जो होमर, त्याची महाकाव्ये आणि इ. स. पू. पाचव्या शतकात होऊन गेलेले एस्चिलीस, सोफोक्लीज आणि युरीपीडिज जे नाटककार, त्यांच्या शोकप्रधान नाटचकृती हे वाङमय आधारास घेऊन त्याने आपल्या काव्यशास्त्राचा प्रपंच थाटला. त्याने उत्कृष्ट वाङमय आपल्यासमोर ठेवले

आणि त्यावरून काव्याचे तात्विक व तांत्रिक विवरण केले. यात अरिस्टॉटलचे काय चुकले ? म्हणे, त्याच्यासमोर जे वाङमय होते से एकांगी होते. त्याला तो काय करणार ? म्हणे, त्याला जर डांटेची 'डिव्हानइ कॉमेडी' माहित असती, त्याने जर शेक्सपिअरची नाटके वाचली असती, त्याच्या वेळेस जर एखादा ग्रीक स्कॉट, एखादा ग्रीक थॅकेरे, एखादा ग्रीक डयूमास किंवा एखादा ग्रीक बाल्झॉक असता तर त्याच्या काव्यदृष्टीत व्यापकपणा आला असता, ती सर्वांगीण झाली असती ! शिवाजीला जर अण्वस्त्रे माहित असती तर त्याने आपली युद्धनीती बदलून टाकली असती, असे म्हणण्यासारखा हा प्रकार आहे. उपलब्ध उत्कृष्ट काव्य-कृतींवरून, आपल्या शास्त्रज्ञाच्या भूमिकेशी इमान राखून, अरिस्टॉटलने, त्याला ज्ञात असलेल्या एकांगी ग्रीक वाङमयावरूनच, जे वाङमयतत्वविवेचन केले आणि जे वाङमयतंत्रदर्शन घडविले, त्यांचे प्रामाण्य, त्यांचे मूलगामित्व आजही बव्हंशी अबाधित राहिलेले आहे हे लक्षात घेतले म्हणजे, परिस्थितीने घालून दिलेल्या मर्यादेवर मात करणाऱ्या अरिस्टॉटलच्या बौद्धिक, प्राज्ञिक थोरवीचा जेवढा गौरव करावा तेवढा थोडाच वाटू लागतो !

'पोएटिक्स'च्या अंतरंगाची स्थूल ओळख

जगातल्या काव्यचिकित्सेचे माहेरघर ठरलेला असा जो 'पोएटिक्स' ग्रंथ, त्याच्या अंतरंगाची आता थोडक्यात रूपरेषा रेखाटू. प्रतिपाद्यविषय काव्यकला. तिचे प्रकार–प्रत्येक प्रकाराचे विशेष, चांगल्या काव्याला आवश्यक अशा कथानकाचा साचा. काव्याचे घटक, त्यांचे स्वरूप – शोकात्मिका, महाकाव्य, विनोदिका, वीणाकाव्य, मुरली-काव्य, डिथिरेंबिक काव्य – ही सगळी अनुकृतीची विविध वळणे, अनुकृतीचे माध्यम, अनुकृतीचे विषय व अनुकृतीची पद्धती यांवरून त्या वळणात आलेली विविधता.

काव्यकला आणि अनुकृती

काही कला रंग आणि रेषा यांच्या साहाय्याने अनुकृती साधतात; काही आवाजाच्या साहाय्याने. वरील सर्व कलांमध्ये लय, भाषा आणि मेळ - संवाद यांच्या प्रत्येकी स्वतंत्र किंवा संयुक्त साहाय्याने अनुकृती साधलेली असते. वीणा आणि मुरली यांच्या संगीतात लय आणि मेळ - संवाद यांचे साहाय्य असते. नृत्यात नुसताच लय, पण त्यातून माणसाचा स्वभाव, त्याचे कर्म, त्याचे दुःख व्यक्त होते. गद्यमय आणि विविध वृत्तांच्या पद्यमय भाषेतून अनुकृती साधणारी आणखी एक कला आहे. तिला अजून नाव नाही ('पोएटिक्स'मध्ये नाव न दिलेली ही कला म्हणजेच वाङमयकला.).

वृत्तात लिहिण्याने काव्य होत नाही. काव्यात काव्यपणा यावयाला अनुकृती लागते. अनुकृतीशिवाय काव्य नाही. माणसाची वर्तणूक, त्याचे अनुभव हा अनुकृतीचा विषय. अनुकृतिविषय होणारी माणसे तीन प्रकारची : (१) जशी आहेत तशी, (२) आहेत त्याहून चांगली आणि (३) आहेत त्याहून खालच्या कोटीची. शोकांतिकेत माणसाची उन्नत अवस्था तर विनोदिकेत त्याची अधोगत अवस्था दाखविलेली असते.

काव्यनिर्मितीची कारणे : १. अनुकरणाची प्रवृत्ती. अनुकरण साधलेले पाहण्याचा स्वतंत्र आनंद. अनुकृतिदर्शनात ज्ञानानंदही आहे. जेथे मूळ वस्तूचे ज्ञान नसेल तेथील आनंद मात्र अनुकृतिजन्य नसून कारागिरी, रंगकाम यातील कौशल्यावर आधारलेला. २.माणसाच्या अंगची ताल–मेळ–प्रियता. हे दुसरे कारण. गंभीर प्रकृतीची माणसे उदात्त कर्मांची आणि सद्वर्तनाची अनुकृती करतात. त्यातून प्रसिद्ध व्यक्तींची स्तवने, दैवतांची स्तोत्रे, त्यातून महाकाव्ये व त्यातूनच पुढे शोकान्तिका. सामान्यांनी अधोगतांच्या वर्तनाची अनुकृती केली त्यातून उपहासिका. त्यातूनच पुढे विनोदिका. विनोदिकांत खालच्या दर्जाच्या माणसांची अनुकृती. खालच्या दर्जाच्या म्हणजे सर्व दृष्टींनी वाईट नव्हे. त्यांच्या ठिकाणी हास्यास्पदता असते. एखाद्या दोषामुळे किंवा कुरूपतेमुळे आलेली. ही वैगुण्ये दुसऱ्यांना दुःख देणारी नसतात.

शोकात्मिका व तिचे घटक

महाकाव्य आणि शोकान्तिका– साधर्म्य आहे आणि वैधर्म्यही आहे – १. महाकाव्य– एकाच वृत्तात आणि निवेदनात्मक स्वरूपात. २. महाकाव्याला काल-मर्यादा नाही. शोकांतिका सूर्याच्या एका प्रदक्षिणेत राहाते. ३. महाकाव्याचे सर्व घटक शोकांतिकेत असतात, पण शोकांतिकेचे सर्व घटक महाकाव्यात नसतात.

शोकात्मिका– विशिष्ट आकारमान असलेल्या स्वयंपूर्ण, गंभीर कर्माची अनुकृती. करुणा आणि भीती उत्पन्न करून या विकारांचे विरेचन घडवून आणणारी. शोकात्मिकेचे घटक सहा : कथानक, पात्रे, शब्दयोजना, प्रसंगानुरूप भाषणे, सजावट आणि संगीत. शोकात्मिका ही मुख्यतः कर्मांची, सुखदुःखात्मक अनुभवांची अनुकृती. व्यक्तिमात्रांच्या केवळ स्वभावविशेषांची अनुकृती नव्हे. स्वभावदर्शनावाचून शोकात्मिका शक्य, पण कर्माच्या अनुकृतीवाचून अशक्य. कथानकात दोन गोष्टी आवश्यक : भाग्यान्तर घडून येणे आणि ओळख पटणे. कथानकानंतर दुसरा महत्त्वाचा घटक स्वभावाचित्रण. त्यानंतर परिस्थितीला अनुरूप

अशी भाषणे. त्यानंतर शब्दयोजना म्हणजे विचारांचा शब्दरूप आविष्कार. संगीत हे शोकात्मिकेचे पाचवे अंग, सुखावह. रंगभूमी, तीवरील सजावट हे अंग सगळ्यात कमी महत्वाचे. याचा संबंध कवीशी कमी, नेपथ्यतत्वाशी जास्त; पुन्हा, रंगभूमीवरील प्रयोग व नटांचा अभिनय यावर शोकात्मिकेचा प्रभाव अवलंबून नाही.

शोकात्मिकेचे कथानक

कथानक ही एक संपूर्ण वस्तू असावी म्हणजे तिला आदि, मध्य व अंत असावा व तिला संभाव्यतेच्या आणि अपरिहार्यतेच्या कसोटीस उतरणारे आकार-मान असावे. सौंदर्यासाठी विशिष्ट आकारमान आणि अंतर्गत सुसंगती लागते. कथानकात प्राकृतिक एकात्मता असावी. तिच्यातला एखादा भाग काढून टाकला वा बदलला तर सबंध कथानक विस्कळित व्हावे.

काव्य आणि इतिहास– जे घडले ते इतिहासात सांगितलेले असते आणि संभवनीयतेच्या व अपरिहार्यतेच्या अपेक्षेप्रमाणे जे घडणे शक्य आहे ते काव्यात सांगितलेले असते. इतिहासात विशिष्ट घटना दिलेल्या असतात; काव्यात त्या सार्वभौम असतात; म्हणून काव्याला इतिहासापेक्षा दार्शनिक बैठक जास्त.

कथानक दोन प्रकारचे : (१) साधे–– ज्यात भाग्यांतर घडून येत नाही किंवा ओळख पटणे नाही. (२) गुंतागुंतीचे– ज्यात ह्या दोन्ही गोष्टी येतात. कथानकाचा तिसरा भाग दुःख–भोगात्मक प्रसंगांचा.

आदर्श शोकात्मिकेत गुंतागुंतीचे कथानक असावे आणि त्यात भय आणि अनुकंपा या विकारांना जागृत करणाऱ्या कर्मांची अनुकृती असावी. त्यासाठी पुढील तीन प्रकारची कथानके टाळावी : (१) सज्जन दुःस्थितीतून सुस्थितीत गेलेला आहे (२) दुर्जन दुःस्थितीतून सुस्थितीत गेलेला आहे. (३) अतिशय दुर्जन मनुष्य हा सुखातून दुःखाकडे गेलेला आहे. हे तिन्ही प्रकार भय आणि अनुकंपा जागृत करण्यास असमर्थ. त्यासाठी कथानक पुढीलप्रमाणे असावे– बेताचा सद्गुणी असलेला आणि बेताची सचोटी असलेला माणूस. दुर्दैवी; पण ते दुर्दैव त्याच्या दुर्गुणामुळे वा त्याच्या दुराचरणामुळे ओढवलेले नसून निर्णयप्रमादामुळे ओढवलेले असते.

भय आणि अनुकंपा हे विकार उत्पन्न करण्यासाठी रंगभूमीवरील दृश्य साधनांचा उपयोग करणे हे कलेच्या दृष्टीने गौण आहे. कथानक प्रयोगरूपाने न पाहताही ते नुसते वाचल्यावरही भीती व अनुकंपा हे भाव जागृत झाले पाहिजेत. शोकात्मिकेचाच असा एक खास आनंद आहे. त्याचा दृश्यात्मक साधनांशी संबंध

नाही. शोकात्म आनंदाचा संबंध अनुकृतीने उत्पन्न केलेल्या भय व अनुकंपा या भावांशी आहे.

शोकात्मिकेतील शोकात्म घटना कशी असावी ? जिच्यातील दोन पक्ष परस्पर शत्रू आहेत वा परस्पर उदासीन आहेत अशी घटना टाळावी. ती घटना एकाच कुटुंबातील अगदी जवळच्या नातलगांतील असावी. शोकात्म घटनेला आधारभूत असलेले भीषण कृत्य हे जाणीवपूर्वक व नाते माहित असून केलेले असावे किंवा अजाणता केलेले असावे आणि नाते मागाहून माहित व्हावे किंवा नाते माहित नसल्यामुळे ते कृत्य करण्याच्या बेतात असावे पण नाते कळताच त्यापासून परावृत्त व्हावे. नाते माहित असून कृत्य करण्याच्या विचारात असावे आणि करूच नये. हा प्रकार टाळावा. यात शोकात्मता नाही.

स्वभावचित्रण व इतर घटक

स्वभावचित्रण कसे असावे ? (i) चित्रित व्यक्ती नैतिकदृष्ट्या चांगली असावी. (ii) तिच्या वर्तनात औचित्य असावे. (iii) ती वास्तव वाटावी; आणि (iv) तिच्या वागण्यात सुसंगती असावी. तिचे बोलणे, वागणे अपरिहार्यतेच्या व संभवनीयतेच्या तत्वाला धरून असावे.

ओळख पटणे– ही कथानकातली महत्त्वाची घटना : (i) ओळख खुणांनी पटली : कलादृष्टचा गौण. (ii) कवीने स्वतः पटवून दिली : कलादृष्टचा गौण. (iii) स्मृती जागृत होऊन पटली, (iv) तर्कसंगत विचार केल्यामुळे पटली, (v) चुकीच्या अनुमानाने पटली, (vi) ओळख पटण्याचा सर्वोत्कृष्ट प्रकार : कथानकाच्या ओघात आलेल्या संभाव्य घटनेने पटली पाहिजे आणि श्रोते चकित झाले पाहिजेत.

कथानक रचताना आणि त्याला भाषेचा साज चढविताना ज्या ज्या प्रसंगांचे वर्णन करावयाचे ते प्रसंग कवीने स्वतः आपल्या डोळ्यासमोर आणावेत. त्यातील पात्रांचा अभिनय स्वतः करून पहावा. वर्ण्य भावनांचा त्याला स्वतःला उत्कट अनुभव आलेला असावा. कथेला विशिष्टाच्या संकोचातून काढून सार्वभौम पातळीवर आणावे. या नव्या आराखड्यात मग प्रसंग भरून तपशिलाचा विस्तार करावा.

कथानकाचे भाग दोन : १ गुंतागुंत– नायकाच्या भाग्यात अवस्थान्तर सुरू होईपर्यंत. २ उकल– अवस्थान्तर सुरू झाल्यानंतर शेवटपर्यंत.

समग्र महाकाव्यावर शोकात्मिका रचू नये.

भाषणे– खंडन, मंडन तसेच करुणा, भीती, क्रोध व तत्सम इतर भावांची जागृती व्यक्तींच्या भाषणांतून झाली पाहिजे.

अनुक्रमणिका

शब्दयोजना– वर्ण, अक्षर, निपात, नाम, क्रियापद, प्रत्यय, विभक्ती, वाक्य अथवा वाक्यांश यांचा विचार. शब्दांचे प्रकार : साधे व द्विपदी– प्रत्येक शब्द हा रूढ, विलक्षण, रूपकात्मक, अलंकारिक, नवनिर्मित, विस्तारित, संकोचित किंवा परिवर्तित. यापैकी कोणत्या तरी स्वरूपाचा असतो.

शैलीचे आदर्श स्वरूप–

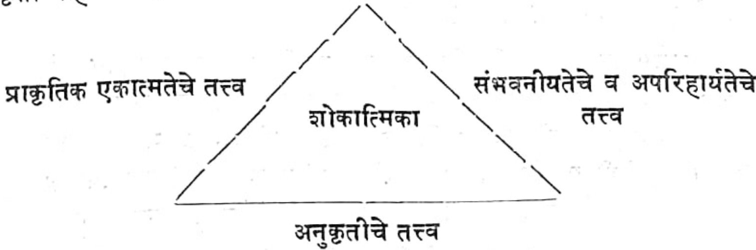
महाकाव्य– निवेदनात्मक– शोकात्मिकेची आणि या काव्यप्रकाराची लक्षणे बहुतांशी सारखी. प्रकार व घटक शोकात्मिकेसारखेच. लांबी आणि वृत्तयोजना या बाबतीतच महाकाव्य हे शोकात्मिकेहून निराळे.

कवीचे कार्य मुखतः अनुकृती : अनुकृतीत कधी कधी चुका होतात. काव्य-दृष्टीनें त्या केव्हा क्षम्य ठरतात ? केव्हा अक्षम्य ठरतात ? काव्यातल्या व्यक्तीचे बोलणे वागणे नैतिकदृष्टीने योग्य आहे की नाही हे ठरविताना कोणता दृष्टिकोन स्वीकारावा ? कथानकातील प्रसंगांच्या शक्याशक्यतेचा विचार. न पटणाऱ्या शक्यतेपेक्षा पटणारी अशक्यता कलेला चालते.

शोकात्मिका व महाकाव्य यात श्रेष्ठ कोण ?– शोकात्मिका.

‘ पोएटिक्स ’ मधल्या प्रतिपादनाचे सार

“ पोएटिक्स ’ मधल्या प्रतिपादनाची ही रूपरेषा. या रूपरेषेचे समग्र ग्रंथा-तील प्रतिपादनासह चिंतन केले तर त्यातून सारदर्शक अशी एक त्रिकोणात्मक आकृती बाहेर पडते :



– अनुकृतीचे तत्त्व हा या त्रिकोणाचा म्हणजेच ‘ पोएटिक्स’चा पायाभूत शब्द आहे. या ग्रंथातला तो प्राणशब्द आहे. ग्रंथ वाचून पाहा म्हणजे कळेल की ज्याप्रमाणे कीर्तनकार पुन्हा पुन्हा आपल्या मूळ पदावर येतो त्याप्रमाणे अरिस्टॉटलने काव्य-कला आणि अनुकृती यांच्या परस्परसंबंधाच्या अपरिहार्यतेचा सूर पुन्हा पुन्हा अट्टाहासाने आळविलेला आहे. तरी बरे, अनुकृती हा शब्द त्याचा नव्हे; शब्द प्लेटोचा. विकृतीचे चित्रण करणाऱ्या कवीवर प्रहार करण्याकरिता त्याने वापरलेला. अरिस्टॉटलने गुरूचेच शस्त्र घेतले आणि गुरुवरच उलटविले. त्यात त्याला यश मिळाले काय ?



श्री. रा. ना. चव्हाण

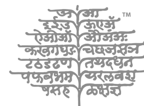
राजा राममोहन राय

"नवभारत" जुलै १९७२ च्या अंकात, श्री. ना. बा. मराठे यांनी राजा राममोहन राय हा त्या कालखंडात एक सुधारणाप्रिय राजकीय, धार्मिक, सामाजिक कार्यकर्ता होता, त्याने वृत्तपत्रांच्या प्रसाराला सक्रीयपणे हात लावला, सतीची चाल बंद करण्याची चळवळ उचलून धरली. ब्राह्मसमाजाची स्थापना केली वगैरे सान्या बाबी मान्य करूनही, या कर्तबगार माणसाच्या चरित्रावर विचारप्रवर्तक अशी साधक व बाधकही चर्चा केली आहे. यंदाचे वर्ष म्हणजे राममोहन (१७७२ १८३३) यांच्या द्वि-जन्मशताब्दीचे वर्ष आहे. राममोहन यांच्या संबंधी इंग्रजीत ज्यास्ती चरित्रात्मक व त्यांच्या सर्वांगीण कार्याबद्दल विपुल साहित्य उपलब्ध आहे. बंगाली पेक्षाही अर्थात मराठीत ते कमीच आहे. खुद्द ब्राह्मोसमाजावरीलही फार मोठे साहित्य जास्तीत जास्त इंग्रजीतच आहे !

राममोहन यांच्या थोरवीचे इंगित

राममोहन यांना जी थोरवी प्राप्त झाली व उत्तरोत्तर होत आहे, आणि होईल, याची विविध कारणे लक्षात घेणे जरूर वाटते. साधकबाधक चर्चा त्यांच्या हयातीत पुष्कळ झाली. त्यांचा विविधप्रकारे छळही झाला. माणसाच्या जन्माला येणारा कोणीही गुणदोषात्मकच असतो. ज्यांना अवतार किंवा विभूति म्हणून मानिले जाते. असे अलौकिक व असामान्य पुरुषही दोषयुक्त असतात-असू शकतात. राममोहन याला अपवाद होते व ते निर्दोष होते; असे सांगावयाचे नाही; पण त्यांना प्राप्त झालेली थोरवी व महत्त्व हे त्यांचे गुणाधिक्य-कार्याधिक्य यांच्या योगे झाले. म्हणजे त्यांच्या कामगिरीला एवढे महत्त्व प्राप्त झाले की त्यांचे कित्येक काळप्राप्त दोष-चुका वगैरे काळाने दुय्यम व गौण ठरविल्या. त्यांच्या काळात त्यांच्या इतका, विद्वान-पंडित व द्रष्टा, या भारतात दुसरा कोणी नव्हता. त्यांच्या पूर्वीच्या अर्ध शतकात देखील अखिल भारतीय योग्यतेचा व भारतीयांचा अतिप्राचीन काळ व आधुनिक काळ यांचा समन्वय करणारा, दुसरा कोणी जाणता पंडित नव्हता. राममोहन हे वेदशास्त्रसंपन्न पंडित होते;

अनुक्रमणिका





तरी नम्रता–विनय व भक्ती यांनी ते संपन्नही होते आणि एक मोठे ते कर्मवीर झाले. त्यांचे ऐतिहासिक स्वतःचे स्थान अनन्यसाधारण आहे म्हणूनच ते त्यांचेच आहे. सर्वांगीण भारतीय उन्नतीसाठी खस्ता खावून ते त्यांनी कष्टाने मिळविले. वयाच्या पाचव्या वर्षापासून शेवटपर्यंत ते अध्ययन, वाचन व संशोधन या क्षेत्रात आजन्म विद्यार्थी राहिले.

राजा कालस्य कारणम् ?

प्रत्येक थोर पुरुष त्याच्या त्याच्या अगोदरच्या व समकाळाच्या दृष्टीने, त्या त्या काळाचा प्रतिनिधि असतो. कालमर्यादा व बंधने त्याला पडतात. काळाचे सर्वच स्वरूप तो एकदम उचलून दूर ठेवू शकत नाही ! कलकत्ता ही राममोहन यांच्या वेळेसही व पुढेही कैक वर्षे, कंपनी सरकारच्या कारभाराची राजधानी होती. व राजधानीतील राजकीय, आर्थिक व सामाजिक वगैरे विचार व निर्णय हे इतरही प्रदेशावर कोणत्याही देशात परिणाम करितात. या दृष्टीनेही " What Begal thinks to day, rest India thinks it only next day " हे ना. गोखले यांचे उद्‌गार सर्वथैव खोटे नव्हते.. आपले प्रश्नोप-प्रश्न सोडविण्याच्या दृष्टीने बंगाल व त्याची राजधानी कलकत्ता याना राममोहन कालीन भारतात तरी महत्त्व होते. श्री. ना. बा. मराठे यानी राजा राममोहन राय यांचे शेवटचे व मुख्य जीवनकार्य म्हणजे त्यानी ब्राह्मसमाजाची स्थापना केली हे होय; व बाकीची इतर सर्व कामे ही त्यापेक्षा कमी महत्त्वाची होती. त्यांचे स्वतःचे खरे कार्य हेच. असे त्यांच्या लेखाच्या शेवटच्या परिच्छेदात ध्वनित केले आहे. या दृष्टीने जरी खरे पाहिले तरी या ब्राह्मसमाजाचा व त्यानी पुरस्कारलेल्या समाज व धर्म सुधारणांचा प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष परिणाम बंगालशिवाय इतर भारतावर पुष्कळ झाला. प्रांतोप्रांतीच्या पुढील अनेक सामाजिक सुधारकांची चरित्रे व कार्य पाहिल्यास, हेच आढळते. दयानंद, रानडे, दादोबा पांडुरंग, ते थेट म. गांधी पर्यंतच्या मोठमोठ्या पुढाऱ्यांवर व सर्व भारतावर राममोहन यांच्या विचारा-आचारांची छाप पडली. भारतीय घटणेवरही त्यांच्या विचारांचा प्रभाव आहे. त्यांचा देवेंद्र-रविंद्र व विवेकानंद, रामकृष्ण परमहंस वगैरे अनेक बंगाली धर्मसुधारक, क्रांतिकारक व राजकीय पुढारी वगैरेवर परिणाम प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष घडला. ज्याला वाघिणीचे दूध म्हणून कै. चिपळूणकर यानी म्हटले आहे, ते वाघिणीचे दूध , बंगाल अगोदरच जिंकला गेला असल्यामुळे, बंगाली लोकांना इतर प्रांतापेक्षा तुलनेने अगोदर प्राशन करण्यास मिळाले. म्हणून त्याचे नेतृत्व आधुनिक भारताच्या समाजप्रबोधनाच्या इतिहासात व राजकीय स्वातंत्र्याच्या लढ्यात उमटून दिसते.

व ब्राह्मसमाजाच्या इतिहासात एकाचढीत एक उत्तुंग राष्ट्रीय व्यक्तित्वे होऊन गेली व त्यांचा स्वातंत्र्यलढ्यात व राजकीय जागृतीच्या प्रारंभीच्या काळात देखील फार मोठा भाग होता. कलकत्ता हे मुख्य बंदर होते व राममोहन काळात त्याला मुंबईपेक्षाही जास्ती महत्त्व होते; तेथे चलती होती. भारतात सर्वप्रथम पोर्तुगीज आले. व पाश्चात्य आधुनिकता विचार व धर्म आणि विविध पदार्थ घड्याळे, औषधे, फोटोग्राफी वगैरे इंग्रज फ्रेंच, डच लोकांपेक्षा पोर्तुगीजांमार्फत प्रथम आली. यापैकी सर्व देशांच्या मधील विविध मिशनरी येथे आले. अमेरिकन व स्कॉच मिशनरी देखील आले. शिक्षण व मुद्रण व वैज्ञानिक आधुनिक कित्येक सुधारणा व समाजसेवापर विविध कार्ये या मिशनऱ्यानी धर्मप्रसारासाठी चालू केली. मिशनऱ्यांना पुढे प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष राजाश्रय व त्यांच्या देशातील पैशांचा आर्थिक पाठिंबा होता. महाराष्ट्राचा देखील विचार केल्यास मेजर कॅन्डी, रेव्ह. मरे मिचेल, मालकम, एल्फिन्स्टन वगैरेनी प्राथमिक शिक्षण, स्त्रीशूद्रातिशूद्रांचे शिक्षण, मुलांच्या शाळा, इंग्रजी शिक्षण (माध्यमिक व उच्च), देशीभाषेतील साहित्याची सुरुवात, वगैरे कित्येक आधुनिक उपक्रमांचे नेतृत्व त्यांच्याकडे इतिहासक्रमाने जाते व अग्रेसरत्वाचा मान त्यानाही द्यावा लागतो. इंग्रजी "इंडिया गॅझेट" इसवी सन १७८० मध्ये व नंतर पहिले उर्दु नियतकालिक इ. स. १८१० मध्ये निघाल्यावर राममोहन यांचे "समाचार दर्पण" सन १८१८ मध्ये निघणे, हे अटळ व क्रमप्राप्त होते. राममोहन यांची प्रसिद्ध "संवादकौमुदी" नंतर निघाली यात नवल नाही. एतद्देशीय व स्वावलंबी आणि पूर्ण भारतीय प्रयत्नांच्या नियतकालिकांच्या बंगाली इतिहासात तिचा पहिला क्रमांक लागतो. एतद्देशीय जीवनाच्या विविध क्षेत्रात राममोहन या 'स्वदेशी' पहिल्या भारतीय नेत्याने कित्येक असे पहिले उपक्रम चालू केले. म्हणून भारतीय नंतरचे जबाबदार नेते व राष्ट्रीय आद्य पुढारी राममोहन, ह्याना पहिला मान देतात. त्याना मिळणारे हे महत्त्व खाली खेचावे म्हणून राममोहन यांच्या देखत व त्यांच्या पश्चातही अनेकानी प्रयत्न केले. तरी त्यांची सुकृति व सन्मिती ध्रुव ठरली. उदाहरणार्थ पंडित नेहरू राममोहन यांच्यासंबंधी स्पष्टच लिहितात :–

"Rammohun came at a time when India was in ferment. It was extremely difficult to get out of the old ruts and it required remarkable courage and wisdom. Raja Rammohun Roy was a rebel.........Romain Rolland, the great French savant had said, "Thought,

अनुक्रमणिका

if not put into action is abortion. The Raja translated into action what he thought in his life."

राममोहन यांच्या ब्राह्मसमाज परंपरेतील रविंद्र; केशवचंद्रसेन, पं. शिवनाथ, पं. आनंदमोहन घोष, पं. सितानाथ तत्वभूषण, रानडे-भांडारकर, चंदावरकर व शिंदे वगैरेंचा सांप्रदायिक म्हणून राममोहन यांचा त्यांनी केलेला गौरव दूर ठेवूनही, येथे बाहेरचे तटस्थ डॉ. राधाकृष्णन् यांचे राममोहन यांच्यासंबंधीचे उद्गार देखील पं. नेहरू यांच्याप्रमाणे महत्त्वाचे आहेत :-

"As a matter of fact, we are to-day able to realise the peculiar relevance of his message much more vividly than at the time of his death. His wide-spread influence, is not due entirely to the rapid increase of communications. It is because Rammohun Roy was the pioneer of the modern generation, the first to voice the aspiration of an epoch, of a Spirit which rising from the troubled waters of the world, takes the shape and lineaments of the new."

राममोहन मोठे देखणे पुरुष होते. वेदान्ती असूनही परम भक्त होते. राममोहन यांना 'आधुनिक भारताचे जनक,' 'राष्ट्रवादाचे जनक,' पूर्वेच्या क्षितिजावर उगवलेला पहिला पौर्वात्य 'शुक्रतारा' व 'अरुणोदय' इत्यादि-इत्यादि प्रकारे गौरविले जाते; ही केवळ सगळ्याच विवेकवंतांची भावनाविवशता नव्हे ! गौरव वस्तुस्थिति ठरते, डॉ. राधाकृष्णन् म्हणतात-

"There was something wrong about the country and it was the duty of all earnest and patriotic men to find out what was wrong with it......Rammohun Roy was an ardent patriot and therefore a social reformer. We cannot achieve our political ends if we do not build a Juster and Stabler social order."

श्री. ना. बा. मराठे ह्यानी त्यांच्या लेखात राममोहन यांच्या पदरात कित्येक बाबींचे माप टाकणे हे बरोबर नाही असे सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला आहे. पण "Rammohun, A Philosophic Modernist" ह्या डॉक्टर राधाकृष्णन् यांच्या प्रसिद्ध लेखात, श्री. मराठे व त्यांच्यासारखे विचारवंत याना जरूर तो अधिकाधिक खुलासा भेटू शकतो.

"राजा राममोहन राय" यांचा नामोल्लेख करिताना "राय" हा शब्द "रॉय" असा "रा" वर अर्धचंद्रकोर काढून चुकीने पुष्कळ लिहितात व उच्चारतात. राममोहन यांचे पणजोबा कृष्णचन्द्र बन्द्योपाध्याय याना मुर्शिदाबादच्या नबाबानी "राय" हा बहुमानाचा किताब--हुद्दा दिला. तो वंशपरंपरागत चालत आला. "राजा" हा किताब राममोहन यांचा "स्वार्जित" होय, ही श्री. मराठे यानी दिलेली माहिती नेहमी होणाऱ्या चुकीच्या दृष्टीने फार जरूरीची आहे; ती लक्षणीय ठरते. शैव व वैष्णव अशा भिन्न पंथीय मातापितरांचा हा राममोहन मुलगा, व त्याच्या थोरपणी तो सर्वधर्मसमन्वयक दृष्टीचा निपजला; हीदेखील माहिती चिंतनीय वाटते. "राममोहन मिशनऱ्यांच्या आहारी गेले" अशा अर्थाचे विधान श्री. मराठे यानी केलेले आहे. ह्या व नंतरच्या काळातही मिशनऱ्यांच्या जाळ्यात अडकण्याची दुर्दैवी वेळ राममोहन राय यांच्याप्रमाणे दादोबा पांडुरंग, जोतीराव फुले व केशवचंद्र सेन, महात्मा गांधी यांच्यावरही आली होती; व प्रांतोप्रांतीच्या समाजसुधारकांवर परराज्य व परधर्म धार्जिणेपणाचा व प्रवाहपतितेच्या अनुकरणशीलतेचा आक्षेप नेहमीच घेतला जातो! पण ह्या सर्व परिवर्तनशील पहिल्या पुढाऱ्यांनी त्यांच्या काळात निर्माण झालेला "धर्मांतर का धर्मशुद्धी ?" या ज्वलंत प्रश्नाला स्वधर्मशुद्धी व सामाजिक सुधारणा, हे उत्तर शोधून काढले; व आक्रमक मिशनऱ्यांच्या आहारी जाण्याचे 'मोहजाल' लाथाडून, प्रवाहपतित न होता, उलट धर्मांतराची लाट थोपविण्यासाठी नवधर्मयुगसमाज संस्थापिले. राममोहन यानी तर ख्रिस्ती धर्माचा एवढा सूक्ष्म व मूलभूत अभ्यास केला होता की, -त्या अभ्यासाच्या जोरावर, ख्रिस्ती जगाला ख्रिस्ती धर्माचेही परमोच्च व शुद्ध स्वरूप दर्शवून दिले; व पुढे तर त्यांच्यावर ख्रिस्ती मिशनऱ्यांची इतराजी झाली! कारण त्यानी स्वतंत्र 'ब्राह्मसमाज' संस्थापिला. श्री. ना. बा. मराठे यानी ब्राह्म समाजाचे हल्लीचे स्वरूप त्याची कालवशता दाखविते, कारण त्याने कालानुरूप नवी दिशा घेतली नाही. हे विधान खरे आहे. मूळच्या उपनिषदिक तत्वज्ञानात व वेदान्तधर्मात जे शुद्ध व शाश्वत सत्य होते तेच राममोहन यानी ब्राह्मसमाजाचा पाया केले. "ब्रह्म" ही परमोच्च जाणीव व ज्ञानदर्शक-विश्वव्यापी संज्ञा ही वेदांतातीलच परमश्रेष्ठ ज्ञानाची निदर्शक आहे; ह्या वेदान्ताच्या ज्ञानापलीकडचे परमज्ञान मानवाला ठाऊक नाही. ब्राह्मसमाज हेच राममोहन यांचे प्रमुख व प्राणभूत कार्य (श्री. मराठे यांच्या मताप्रमाणे देखील) होय; व हे कार्य करून राममोहन यानी काळावरही मात केली; व नवा काळ घडविण्याच्या दृष्टीने राजा राममोहन हे कारणीभूत झाले. राममोहन याना गुरुत्व देऊन त्यानी दाखविलेल्या मार्गाप्रमाणे जीवनाच्या

सर्वांगीण क्षेत्रात सुधारणा घडवून आणणारे न्यायमूर्ती रानड्यांच्या सारखे मोठ-मोठे सुधारक प्रत्येक प्रांतात झाले. आधुनिक नवभारताची जडण घडण या नव्या आणि आधुनिक समाजप्रबोधनात भाग घेणाऱ्या अनेक त्यागी पुरुषोत्तमानी केली. त्यात न्या. मू. रानडे यांच्यासारखे अनेक देशसेवक येतात. राजा राममोहन यांच्या अगोदरची, त्यांच्या समकाळची व त्यांच्या घरच्या-दारच्या कालपरिस्थितीने, त्याना काही मर्यादा घातल्या असतील पण हा जो देशव्यापी बदल झाला, त्याचे श्रेय पदरात घालण्यासारखा, त्यांच्या ऐवजी त्यांच्या काळाचा दुसरा प्रतिनिधी राष्ट्रपुरुष श्री. मराठे ह्याना सुचविता आला नाही; किंवा सर्व जगभर ज्याची ख्याती आहे, व जो हयात असताना भारतातील प्रत्येक प्रांताला माहिती असणारा दुसरा ज्ञाता, असा युगपुरुष इतिहासाला किंवा कोणालाही माहिती नाही. ज्याना ' राजा ' ही पदवी आहे असे स्वतः राममोहन राजा कालस्य कारणम् । झाले. ' राजा ' ही पदवी ज्याला होती व आहे त्याचे श्रम व त्याची दृष्टीही नवा काळ घडविण्यास विशेषाने कारणीभूत आहे. त्याला विशाल बुद्धिसामर्थ्य होते.

या महापुरुषाचा जन्म बंगालमध्ये राधानगर (Hooghly) येथे २२ मे सन १७७२ रोजी झाला. ज्ञानार्जनासाठी यानी एवढी मोठी खटपट आणि अपूर्व प्रयत्न केले, तसे व्यापक प्रयत्न करणारा दुसरा हिंदी विद्वान अद्याप झाला नाही हिंदी तत्त्वज्ञानाबरोबर पाश्चात्य प्लेटो, अरिस्टॉटल व इतर ग्रीक तत्त्वज्ञांचा त्यानी सूक्ष्म अभ्यास केला. स्वतःला व त्याच्या समकाळालाही त्याने घडविले. हा चमत्कार नव्हता !

सतीबंदी व स्त्रियांचा उद्धार

सतीला कायद्याने सन १८२९ सालात बंदी घालण्यात आली; सतीबंदी संबंधीचा प्रयत्न अकबराच्या कारकीर्दीपासून पुढे आला होता, लॉर्ड विईल्यम् बेंटिंगच्या वेळी इंग्लंडमध्ये उदार व सुधारणावादी सरकार पार्लमेंटमध्ये बहुमतात आले होते. लॉर्ड विईल्यम् बेंटिंगने देखील त्या उदारमतवादी आणि प्रागतिक सरकारचे धोरण भारताच्या राज्यकारभारात अंगिकारले. म्हणूनही सतीबंदी वगैरे पुरोगामी कायदे बेंटिंगच्या काळात येथे अमलात आले. बंगालमधील प्रसिद्ध पत्रकार परलोकवासी श्री. रामानंद चतर्जी यानी राममोहन यांचे सतीबंदीचे प्रयत्न यासंबंधी पुढील खुलासा केला आहे :—

" Rammohun Roy's chief claim to the gratitude of Hindu Womanhood is the courageous and devoted

part that he played in the movement for the abolition of Suttee. He may or may not have been the central figure in that movement, but it must be admitted by all that but for his exertions that in human custom would not have been put down by law so soon as it was." [Rammohun Roy as a social worker by Ramanand Chatterjee].

राममोहन यानी सतीसंबंधीच स्त्रियांची बाजू अग्रेसरत्वाने घेतली एवढेच त्यांचे मर्यादित प्रयत्न नव्हते; चरित्राची समग्रता फार मोठी आहे. व त्यांचे विचार मोठ्या प्रमाणात उपलब्ध आहेत. स्त्रियांच्या पुर्नविवाहाचा प्रश्न, त्यांच्या वारसा हक्काच्या दृष्टीने करावयाच्या हिंदु कायद्यातील सुधारणा, सिव्हिल आणि मिलिटरी लोकातील विधवाना व निराश्रितांना साह्य द्यावे म्हणून एक मोठा फंड उभारावा, वगैरे प्रश्न राजाराममोहन यानी "संवादकौमुदी" या नियतकालिकाच्याद्वारे प्रथम मांडले. एकपत्नीव्रत, व बालविवाहाचा प्रश्न, मिश्रविवाह यावर त्यानी आपली प्रागतिक मते व्यक्त केली. सती बंदीच्या प्रश्नावर दुसरी परिषद इ. स. १८३० मध्ये भरली होती, त्यावेळी स्त्रियांच्या उद्धारासंबंधी त्यानी सतीबंदीबद्दल ऊहापोह केलाच, पण स्त्री उद्धाराची एक कैफियत व स्त्रियांची बाजू निवेदणारा एक नवा जाहीरनामाच त्यानी प्रकट केला! राममोहन हे तरुण वयातच इ. स. १७८७ मध्ये बुद्धधर्माच्या अध्ययनासाठी तिबेटमध्ये, हिमालय ओलांडून जुन्या वाटेने गेले. दोन वर्षे तेथेच राहिले! तेथे सनातनी लामा लोकानी राममोहन यांना मारण्याचा प्रयत्न केला! पण त्यावेळी तेथील स्त्रियांनी त्यांना वाचविले; नारीसमाजाविषयी अत्यंत कृतज्ञता व कळकळ त्याना होती. लीलावती, भानुमती, व मैत्रेयी वगैरे प्राचीन स्त्रिया सुशिक्षित होत्या. वगैरे उदाहरणे देऊन त्यानी स्त्रीशिक्षणाचा जोरदार पुरस्कार केला. त्यांची वरील कैफियत उपलब्ध आहे. आणि राममोहन यांच्यामुळे पंडित विद्यासागर वगैरे पुढील अनेक समाजसुधारकांना तेथे पाया तयार झाला; केनउपनिषद, ईशोपनिषद, वेदांत सूत्र, कठोपनिषद, मांडूक्योपनिषद, वगैरे वेदान्त ग्रंथ बंगाली व इंग्रजीमध्ये भाषांतरित केले. त्यानी केलेले असले अनेक स्वावलंबी बौद्धिक प्रयत्न म्हणजे केवळ त्यांच्या वेळच्या काळाचा महिमा, असेच म्हणून मोकळे होता येणार नाही! त्यांची समाजकार्यकर्ते या नात्याने योग्यता पटवून देताना श्री. रामानंद चतर्जी यानी त्यांच्या लेखनातील व राममोहन यांच्या भाषणातील मूळ उतारे घेतले आहेत. दुसरेही इतर मोठ्यांचे, विस्तार-

भयास्तव राममोहन यांचे महत्त्व दाखविणारे उतारे घेता येत नाहीत; व ह्या लेखाचा उद्देश श्री. ना. बा. मराठे यांच्या विधानांचे खंडण करणे, एवढाच नाही, तर राममोहन राय यांचे द्रष्टेपण वाचकांच्या लक्षात यावे, व त्यांची सर्वांगीण योग्यता ध्यानात यावी, हा हेतू मुख्यतः, येथे आहे. कोणाही थोर पुरुषाची पडती बाजू मांडणेच झाली, तर मांडता येते; जरूर मांडावी ! पण त्याच्या चढत्या बाजूचा उत्तरोत्तर होणारा चढता विकास थांबत नाही. काळ हा चाळणीप्रमाणे आहे. श्री. ना. बा. मराठे यांनी केलेल्या उलटचा विरोधात्मक विवेचनात भरही घालता येते. उदाहरणार्थ– श्री. राममोहन यानी हिंदु व ख्रिस्ती धर्मांचा अभ्यास करून या मोठ्या धर्मातील दोष प्रकट केले व त्यातील थोरवी देखील मांडली. पण कुराणाचा असा सत्यासत्य प्रकट करणारा अभ्यास त्यानी प्रकट केला असता, तर अधिक बरे झाले असते. कारण कुराणाचे गाढे हिंदु अभ्यासक, त्यांच्या काळात तेच एकटे होते. अरबी व मूळ कुराणाचे त्यांच्या एवढे अध्ययन करणारे, हल्लीही राममोहन एवढे, अधिकारी थोडे देखील हिंदु पुरुष दुसरे दिसत नाहीत ! कुराणाची अधिकाधिक मीमांसा, उपलब्ध नसावी; नाहीच. बंगालमध्ये मुसुलमानी अंमल पुष्कळ वर्षे चालू होता; बंगालचे स्वरूप संमिश्र होते.

नवभारताचे जनक

कुराण व बायबल यांचा मोठा प्रभाव असूनही, त्यांच्या नवब्रह्मसमाजाची उभारणी करिताना शेवटी १८२७ नंतर उपनिषदावर व अद्वैत वेदान्तावर सर्वात अधिक भर दिला. याना आधुनिक शंकराचार्यच म्हटले पाहिजे, पण त्यानी मायावाद वगळून, ज्ञानविज्ञानात्मक व समन्वयक शुद्ध ब्रह्मस्वरूप मांडले. धर्म-सुधारणेच्या दृष्टीने त्यांची कामगिरी बिनतोड आहे. ते ब्रिस्टल येथे ता. २७ सप्टेंबर १८३३ रोजी वारले, त्याना स्वदेशात परत येऊन आणखी दहा पंधरा वर्षाची हयात मिळाली असती तर दुधात साखर पडली असती. देशाच्या दुर्दैवाने असे झाले नाही. तरी जागतिक विवेकवंत व विश्वधर्माचे प्रवक्ते म्हणून त्याना आंतरराष्ट्रीय कीर्ति लाभली आहे. मध्ययुग व अर्वाचीन्– आधुनिक भारताचा काळ यांच्या रेषेवर हा युगपुरुष उभा आहे ! हा फक्त 'अध्यात्मिक-ऐक्याचा' व समतेचाच पुरस्कर्ता नव्हता. तर नवभारताचे भावनिक ऐक्य व राजकीय एकसंघता आणि अखंडत्व इत्यादि ऐहिक, सामाजिक आणि सेक्यूलर उन्नतीच्या दृष्टीने, राममोहन यांचे विचार ताजे वाटतात, व वाटतील. शुद्ध धर्माकडे व लोकशाही राज्यपद्धतीकडे जाणारी वाट त्यानी काढली, नव्हे शोधिली. सर्वधर्मसमन्वय व

सहिष्णुभाव आणि सर्वधर्मशास्त्र यांचे ऐक्य प्रस्थापून, त्यानी निधर्मी (म्हणजे जातिधर्मपंथभेदातीत) लोकशाहीची मूलगामी दृष्टी शोधून काढली. ते केवळ त्यांच्या काळाचेच दास नव्हते. परेंच राज्यक्रांतीबद्दल त्यांना विशेष प्रेम होते. कोणत्याही देशाच्या लोकांच्या स्वातंत्र्याबद्दल त्याना ओढा होता. स्पेनची राज्यघटना राममोहन राय याना अर्पण केली आहे. त्यांच्या चरित्राची साधने जास्ती उपलब्ध होत आहेत. वेद व उपनिषदे यांची इंग्रजीत व बंगालीत भाषांतरे करून प्राचीन भारतीय ज्ञान त्यानी नव्या जगाला प्रथमच उपलब्ध केले. वेदान्त कॉलेजही काढले (सन १८२६). त्यांच्या विचाराआचारात समकाळ व भावी काळ बदलण्याचे सामर्थ्य होते. स्वावलंबी असे सत्यसंशोधन करण्याची धमक, धैर्य, चिकाटी व निर्धार त्यांच्यात होता. एका महत्त्वाच्या पत्रात राममोहन लिहितातः—

I regret to say that the present system of religion adhered to by the Hindus is not well calculated to promote their political interest. The distinction of castes, introducing innumberable divisions and sub-divisions among them, has entirely deprived them of practice feeling, and the multitude of religions rites and ceremonies and the laws of purification have totally disqualified them from undertaking any difficult enterprise...... It is, I think, necessary that some change should take place in their religion, at least for the sake of their political advantage and social comfort."

राममोहन यांच्या धर्म व समाजसुधारणेच्या मागे राष्ट्रीयबुद्धी व देशाभिमान होता. मात्र त्यांना कोणताही अकुंचित अहंकार, गर्व व मीपणा मंजूर नव्हता. त्याना जन्मभर अनेकाशी वादसंवाद करावे लागले. त्यांच्या आयुष्याचे दिग्दर्शन करताना कविवर्य रविंद्रनाथ यानी म्हटले आहे की—

"Rammohun suffered martyrdom in his time and paid the price of his greatness." भारताचा भविष्यकाळ घडविण्याचे सामर्थ्य त्यांच्या विचारात सांपडते.

"ब्रॅह्मॅनिकल मॅगझीन" मध्ये इ. स. १८२३ साली भारतीय अधोगतीचे चित्र रेखाटले आहे व जातीभेदाचे राष्ट्रीय व देशाभिमानाच्या दृष्टीचे दुरुपयोग मुद्दाम सांगितले आहेतः—

अनुक्रमणिका

"We have been subjected to such insults for about nine centuries, and the cause of such degradation has been our excess in civilization and abstinence from the slaughter even of animals; as well as our divisions into castes, which has been the source of want of Unity among us."

— Brahmunical Magazine

– ह्या त्यांच्या अनुभवपूर्वक उद्‌गारांची प्रचीती चालू राजकारणात सर्वांना येत असते.

प्राचीन शास्त्रांचा सांगोपांग अभ्यास करून हिंदु कायद्याच्या सुधारणेचा त्यानी 'श्रीगणेशा' केला. धर्म व समाजसुधारणा याना शास्त्राधार दाखविले; व समाजपरिवर्तनवादाचा शास्त्रीय पाया घातला. विज्ञानाचे महत्त्व व भौतिक शास्त्रांच्या अभ्यासाची नवी गरज त्यानी नवभारताला पटविली. कलकत्ता येथे सन १८२२ च्या सुमारास हिंदु कॉलेज काढले. त्यानी भारताला बुद्धिनिष्ठ व विज्ञानवादी दृष्टिकोण मुद्दाम दिला. नव्या काळाचा अर्थ त्यानी जाणला. राममोहन यांच्या जीवनाचा व विविध कामगिरीचा पट– आलेख फारच विस्तृत आहे. त्यांची बंगाली व इंग्रजी ग्रंथकर्तृत्वाची यादी मोठी आहे. कायदा हा देखील त्यांच्या आवडीचा विषय होता. "Jury Bill" (1833) युरोपिअनांची भारतातील वसाहत, भारतातील ज्युडीशिअल व रेव्हेन्यू तत्कालीन पद्धतीवर व इतर अनेक प्रश्नावर त्यानी अभ्यासपूर्ण लेखन केले आहे. नवा प्रकाश टाकला आहे. पंडित नेहरू यानी त्यांच्या आत्मचरित्रात राममोहन व ब्रह्मसमाज यांचे नवप्रबोधनाच्या इतिहासातील आद्य स्थान दिग्दर्शित केले आहे. डॉ. पट्टाभिसितारामय्या यानी लिहिलेल्या कॉन्ग्रेसच्या (राष्ट्रीय सभेच्या) इतिहासात नव बंगालमधील पहिली जागृति व राजकीय जागृतीच्या इतिहासात राममोहन वगैरेंचे आद्य स्थान सांगून राष्ट्रीय सभेच्या पुढील वृत्तांताकडे ते मगच वळले आहेत.

राममोहनच्या अगोदरची व वेळची भारताची राजकीय स्थिती अधिक चिंतनीय होती. मोगल, रोहिले, जाट, शिख व मराठ्यामधील अनेक सरदार, ह्यांची सत्तेसाठी एकसारखी अंतर्गत लाथाळी चालू होती. पोर्तुगीज, डच, डॅनिश फ्रेंच, व ब्रिटिश भारताची सत्ता बळकावण्यासाठी झगडत होते. त्यातल्या त्यात इंग्रज कंपनी सरकारच यशस्वी होऊन, भारतावर तिचे राज्य झाले. तरी एकूण राजकीय क्षितिजावर राममोहन यांच्या मृत्यूनंतरही इ. स. १८६५ पर्यंत सर्वत्र

अस्थिरता होती. असा हा मधला व अस्थिर काळ होता. एकच कोणी " राजा " सर्व भारतावर राज्य करीत नव्हता !

राममोहन यांच्या मते कंपनी ही एक 'एजन्सी' आहे. राज्य हे इंग्लंडचे आहे. वर्तमानपत्रांनी जी जनहितदृष्टचा जागृती करावयाची आहे, तिची वस्तुस्थितीची माहिती इंग्लंडच्या मुख्य सत्तेपर्यंत व पार्लमेंटपर्यंत जाऊन भिडली पाहिजे. तरच न्याय मिळण्याचा अधिक संभव आहे. राममोहन हे भारतीय जनतेचे पहिले प्रतिनिधी व परदेशात, सिंधुबंदी मोडून जाणारे, आद्य वकील होऊन गेले. दुसऱ्या अकबराची कामगिरीं घेऊन ते परदेशात गेले हे खरे. पण विविध व्याख्याने, मुलाखती वगैरेच्या द्वारे त्यानी भारतीय बाजू तेथे मांडली; व पहिलाच अंतरराष्ट्रीय ऐक्यासंबंधीचा ऊहापोह केला. राणीसरकारची भेट घेतली. या भव्य व्यक्तित्व असलेल्या भारतीय प्रतिनिधीचे विलायतेत चांगले स्वागत झाले. त्यांचे जीवन असे सार्वजनिक होते. राजकारण, अर्थशास्त्र व महसूल, सार्वजनिक नीती, विविध देशी भाषा, (संस्कृत बंगाली वगैरे), व्याकरण व शेवटी साहित्य गायन (Literature and Music) ह्या जीवनाच्या अंगोपांगात राममोहन यानी प्रगति केली. निरनिराळ्या क्षेत्रातील त्याकाळी होणारा अन्याय व पक्षपात उघडपणे व्यक्त करणारा एवढा त्यांच्या काळातील महापुरुष त्याच्या सारखा व सम असा दुसरा कोण ? काळाचा पुराणप्रियता हा जो स्वभाव असतो तो लोकस्वभाव ओलांडण्याचा राजा राममोहन राय यानी पहिला प्रयत्न केला. राममोहन व गांधी यांच्यात साम्य विचार-स्थळे पुष्कळ आढळतात. फार काय जोतीराव फुले व राममोहन यांच्यात दक्षिणोत्तर रुंद अंतर दिसले, तरी तत्वे, चरित्र व कार्य आणि झगडा वगैरे संबंधात व बहुतेक सर्व दृष्टीकोणात विलक्षण ऐक्य आढळतें. " Our futility will be in the measure of the greatness of Rammohun Roy " कविवर्य रविंद्रांचे हे वाक्य आहे !



श्री. ना. वा. मराठे

प्राच्यविद्यांची वाटचाल :

अखिल भारतीय प्राच्यविद्या परिषदेचे २६ वे अधिवेशन दि. २६ ते २८ आक्टोबर १९७२ च्या दरम्यान उज्जयिनी येथे कलकत्ता विश्वविद्यालयाचे प्राचीन भारतीय इतिहास व संस्कृति विभागाचे प्राध्यापक डॉक्टर दिनेशचंद्र सरकार यांचे अध्यक्षतेखाली विक्रम विश्वविद्यालयामार्फत भरविण्यात आले होते. त्यानिमित्ताने भारताच्या विविध भागातून सुमारे सात आठशे प्रतिनिधी जमले होते. एका अर्थी समाजात पंडित आणि विद्वान् म्हणून मान्यता पावलेल्या वर्गाची ती एक जत्राच होती. प्राच्यविद्यांच्या १५ विभागातून त्या त्या व्यक्तींनीं निबंध सादर केले होते. निबंधसार (Summaries of papers) म्हणून प्रकाशित झालेल्या पुस्तकाची पृष्ठे ५३९ भरली आहेत, यावरून अंधुकशी कल्पना यायला हरकत नाही. हीच पृष्ठसंख्या १९५७ साली १९० होती, १९५९ साली १७५, १९६१ साली २७२, १९६८ साली ३२३, १९६९ साली ४३५ भरली होती. मात्र १९७२ साली या पृष्ठसंख्येने उच्चांक गाठलेला दिसतो. पृष्ठसंख्या वाढण्याची जी अनेक सबळ कारणे दिली गेली आहेत त्यात संपादकांनी म्हटले आहे की निबंधकांनी अनेक ठिकाणी आपल्या निबंधाचे सार वा केवळ मुद्दे न देता आपले निबंधच 'सार' म्हणून पाठविले व दुसरे असे की डिसेंबर १९७१ मध्ये भरावे म्हणून ठरलेले हे संमेलन इंडोपाक युद्धामुळे पुढे ढकलण्यात आले. या मिळालेल्या अवधीचा फायदाही निबंधलेखकांना घेता आला. संस्कृत व संस्कृतविद्यांचा ऱ्हास होत चालला आहे अशी जी वृत्तपत्रातून अधून मधून ओरड चाललेली आढळते, तिचा या संबंधांत विचार करता वेगळाच निष्कर्ष निघू शकेल यात शंका नाही.

विश्वसंस्कृत परिषद्

नुकतेच गेल्या मार्चच्या शेवटच्या आठवड्यात भारताच्या राजधानीत— नवी दिल्ली—येथे विश्वसंस्कृत परिषदेचे पहिले अधिवेशन मोठ्या इतमामाने केन्द्रीय शिक्षणमंत्रालयामार्फत भरविण्यात आले होते. भारतीय संस्कृतज्ञांच्या बरोबरीने परदेशी संस्कृतपंडितही शिक्षणमंत्रालयाने बोलाविले होते. या परिषदेसाठी पाठ-

अनुक्रमणिका

विलेल्या निबंधसार पुस्तिकाही चार होत्या व पाचवी पुस्तिका ही चौथ्या पुस्तिकेचे परिशिष्ट म्हणून छापली होती. हा सोहळा पाच दिवसांचा होता. अपेक्षित संख्येच्या दुप्पट प्रतिनिधि जमल्याने अपेक्षेपेक्षा अधिक गोंधळ होणे अपरिहार्य होते. तथापि संस्कृत विद्येचा ऱ्हास झाल्याचे तिळमात्र दर्शन तिथेही झाले नाही. किंबहुना संस्कृत ही केवळ भारताचीच विद्या–भाषा नसून तिचे चाहाते व अभ्यासक जगाच्या मोठमोठ्या शहरातून मोठ्या जागरूकपणे संस्कृत माध्यमाचा अवलंब करून आपले संशोधनकार्य करीत आहेत, केवळ प्राच्यविद्यान्तर्गत अभ्यासाला आजन्म वाहून घेत आहेत यांचे पदोपदी निदर्शन घडत होते. विशेषतः पाश्चात्य देशातील नवीन उदयाला येणाऱ्या पुढील संस्थांच्या कार्याकडे लक्ष द्यावे :

(१) स्कॅन्डिनेव्हियन् इन्स्टिटच्यूट् ऑफ् एशियन् स्टडीज्– कोपेनहेगन,

(२) सेमिनार् ऑफ इंडॉलॉजी– फरी युनिर्व्हसिटी ऑफ बर्लिन,

(३) दि इन्स्टिटच्यूट ऑफ ॲड्व्हान्सड् स्टडीज्– डिपार्टमेंट ऑफ संस्कृत ॲण्ड पाली, युनिर्व्हसिटी ऑफ एडिनबर्ग,

(४) बुद्धिस्ट् सेंटर्– युनिर्व्हसिटी ऑफ हेल (Halle)

– याखेरीज जुन्या युनिर्व्हसिटीज् मधून संस्कृत व तदाश्रित इतर शाखोपशाखांचे अध्ययन चालूच आहे. (अधिक माहितीसाठी पाहा— वर्ल्ड ऑफ लर्निंग व इंडियन स्टडीज् अब्रॉड्)

जागतिक प्राच्यविद्या परिषद्

प्राच्यविद्या परिषदेची कल्पना व स्थापना होऊन बरोबर यावर्षी शंभरावे वर्ष सुरू होत आहे, ही एक योगायोगाची घटना मानली पाहिजे. १८७३ साली जागतिक प्राच्यविद्या परिषदेचे पहिले अधिवेशन पॅरिस येथे भरले. १९६४ साली या जागतिक प्राच्यविद्या परिषदेचे एक अधिवेशन नवी दिल्ली येथे भरविण्यात आले होते. १८७३ साली सुरू झालेल्या या परिषदेची अधिवेशने गेली शंभर वर्षे क्रमाने होत आहेत. दुसरी योगायोगाची घटना अशी की प्राच्यविद्यांच्या अभ्यासाला सुरुवात झाल्यासही लौकरच दुसरे शतक संपत आहे. १७८४ साली विल्यम्स् जोनस्‌ने कलकत्ता येथे एशियाटिक सोसायटीची स्थापना केली व आपल्या भाषणात ग्रीक व लॅटिन या युरोपीय प्राचीन भाषांच्या तुलनेत संस्कृतची प्रशंसा केली. तेथपासून संस्कृत विद्येच्या अध्ययनाला जोरात चालना मिळाली. ‘ संस्कृत-विद्याध्ययनाची दोन शतके ’ या विषयावर एक उत्तम प्रबंध तयार व्हावा एवढी सामग्री सध्या उपलब्ध आहे. या दोन शतकात संस्कृत ग्रंथांच्या आधारे तुलनात्मक संशोधनाला

फार महत्त्व प्राप्त झाले. बुद्ध धर्म व बौद्ध तत्त्वज्ञान या विषयातील संशोधन तर 'न भूतो न भविष्यति' या श्रेणीला जाऊन भिडले. जगातल्या धर्मसंस्थांचे तौलनिक संशोधन होऊ लागले. पाश्चात्य व पौर्वात्य तत्त्वज्ञानातून एक जागतिक तत्त्वज्ञान– मानवतावाद– तयार झाला. प्राचीन– मध्ययुगीन इतिहासाचे दुवे जोडले गेले. वेद– ब्राह्मण– उपनिषद– पुराण– स्मृति– सूत्र– वेदाङ्गे– यासारख्या साऱ्या शाखांचा नखशिखान्त अभ्यास झाला. पाणिनीय व्याकरणाला आकण्ठ पिऊन त्याच्या विशेष परिशीलनाने भाषाशास्त्रात आमूलाग्र क्रान्ति झाली.

यापूर्वी सायणाचार्यांच्या काळीं वेद– ब्राह्मण– आरण्यकोपनिषदांचे असेच एक नवजीवनी आंदोलन झाले असावे. सर्व दर्शनांचा संग्रह करण्याचे काम त्या-वेळी माधवाचार्यांनी केले. वाचस्पति मिश्र, उदयनाचार्य यांसारखे रथी-महारथी चतुरस्र पंडित त्याकाळी भारतात उदयाला आले होते. सायणाचार्यांनी तत्काली चारी वेदांवर भाष्ये लिहून ठेवली नसती तर ? असा एक प्रश्न उपस्थित करण्या-सारखा आहे ! तो निरुत्तरित राहाण्यातच स्वारस्य आहे. गेल्या दोनशे वर्षात प्राच्य विद्यांचा किंबहुना आपण म्हणूया भारतीय विद्यांचा (Oriental stu-dies or Indological studies) जो प्रगत अभ्यास झाला त्याला इतिहासात तुलना नाही. त्यांचे सारे श्रेय पाश्चात्यांच्या चिकित्सात्मक प्रवृत्तीला देणे इष्ट असले तरी त्या प्रवृत्तीला योग्य भक्ष्य मिळाले ते भारतीयांनी आजपर्यंत प्राणपणाने जपून ठेवलेल्या संस्कृत विद्यांच्या आधारेच ! आमच्या विद्या व त्यांच्या चिकित्सा असा मेळ घातलेलाच बरा !

१८७३ साली सुरू झालेल्या जागतिक प्राच्यविद्या परिषदेच्या धर्तीवर भारतातही एखादी संस्था असावी अशी कल्पना जी. फॉगॅल (J. Vogel) या भारतीय पुरातत्त्व खात्याच्या एका डच अधिकाऱ्याने १९११ साली मांडली. कारण त्यामुळे भारतीय पंडितांना एकत्र येऊन प्राच्यविद्यान्तर्गत विषयांवर चर्चा करता यावी. साऱ्याच पंडितांना जागतिक प्राच्यविद्यापरिषदेच्या अधिवेशनाला उपस्थित राहाणे दुरापास्त असल्याने भारतातच अशी संस्था निघाली तर तिच्या योगे भारतीय पंडितांना त्यात भाग घेणे सुलभ होईल ! ही कल्पना सर्वांनाच पसंत पडली खरी पण असे अधिवेशन प्रत्यक्षात अवतरले ते मात्र सात आठ वर्षानंतर ! दि. ५ ते ७ नोव्हेंबर १९१९ साली पुणे येथे डॉ. भांडारकर यांचे अध्यक्षतेखाली अखिल भारतीय प्राच्यविद्या परिषदेचे पहिले अधि-वेशन मोठ्या उत्साहात पार पडले. (१९१९ ते १९७२ या दरम्यानच्या अधिवेश-नांची स्थले व अध्यक्ष यांची नोंद शेवटी जोडली आहे.) या अखिल भारतीय

प्राच्यविद्या-परिषदेची कल्पना घेऊन इतर विशेष विद्याशाखांनीही अशी अधिवेशने भरविण्यास सुरुवात केली आहे. उदा. १९३७ सालापासून भारतीय इतिहास परिषद् दरवर्षी भरू लागली. भारतीय तत्त्वज्ञान परिषद्, भारतीय भाषाशास्त्र परिषद्, भारतीय राज्यशास्त्र परिषद्, अखिल भारतीय लेखक (P. E. N.) परिषद् या नावानेही अधिवेशने भरू लागली आहेत. पण प्राच्यविद्यांच्या अभ्यासांत इराणीयन्, इस्लाम, पाली - बुद्धधर्म, प्राकृत - जैनधर्म, तत्त्वज्ञान, इतिहास, दक्षिण पूर्व एशियन् स्टडीज, द्रविडीयन स्टडीज यासारख्या विभागांमुळे प्राच्यविद्या-परिषदेच्या अधिवेशनांचे आगळेपण वैचित्र्यपूर्ण राहिले आहे यांत शंका नाही. १२ विभागांनी पुण्याला सुरू झालेल्या या परिषदेच्या अधिवेशनात सध्या कायम स्वरूपाचे पंधरा विभाग असतात. शिवाय त्या त्या स्थानमाहात्म्यामुळे एक दोन विभाग वाढतातही ! पंडित परिषद् हे एक या परिषदेतील वैशिष्ट्य होय ! आयुर्वेद, ज्योतिष यांचा समावेश यांत झालेला दिसत नाही. पण विश्वसंस्कृतपरिषदेत ‘आयुर्वेद’ विभाग स्वतंत्रपणे विराजत होता.

भारतीय प्राच्यविद्यापरिषदेचे अर्धशतक

१९१९ साली स्थापन झाल्या पासून गेल्या पन्नास वर्षांच्या अर्धशतकाच्या कालखंडांत परिषदेने विविध विद्याशाखांच्या भारतीय पंडितांना एका व्यासपीठा-वर आणून एक फारच महत्त्वाचे जोखमीचे कार्य पार पाडले आहे आणि पार पाडीत आहे हे मान्य करून कांही विद्वानांनी अधिवेशनाच्या कार्यात कांही सुधारणा सुचवल्या आहेत. स्वतः परिषदेचे मुख्य कार्यवाह म्हणून १९३६ सालापासून कामगिरी पार पाडीत असूनही डॉ. रा. ना. दांडेकर यांनीच ‘ईजिप्तॉलॉजी, असीरियॉलॉजी, पश्चिम एशियन स्टडीज, पूर्व-एशियन स्टडीज्– इ. विषयांचा यांत समावेश होणे जरूर आहे असे सुचविले आहे. कारण त्यामुळे सध्या मर्यादित अर्थीच वापरल्या जाणाऱ्या प्राच्यविद्या (oriental studies) या शब्दाचा खऱ्या अर्थी वापर करता येईल. भारतीय विद्या (Indology) एवढ्या पुरतीच सध्या तरी प्राच्यविद्यापरिषदेच्या अधिवेशनांतून तिची व्याप्ती गृहीत धरली गेलेली दिसते.

दुसरी अतिशय महत्त्वाची सुधारणा म्हणजे परिषदेच्या कार्याचा व्याप दिवसेंदिवस वाढत जात असल्याने परिषदेला स्थायी स्वरूपाचे ऑफिस असणे जरुरीचे आहे. नेमक्या वेळी ठरलेली कामे उरकायची म्हणजे ती स्वयंसेवकांमार्फत करून घेता येत नाहीत. स्थायी स्वरूपाची कचेरी हवी म्हणजे स्थायी

स्वरूपाचा खर्चही आलाच ! विश्वविद्यालये, राज्यसरकारे व केन्द्र सरकार परिषदेच्या द्वैवार्षिक अधिवेशनाचा खर्च उचलायला हातभार लावतात परंतु स्थायी स्वरूपाच्या कचेरीचा खर्च सांभाळण्यास अजून कुणी पुढे सरसावलेले दिसत नाही. धनाढ्य व्यापारी, शेठ, सार्वजनिक स्वरूपाच्या विश्वस्त संस्था, राज्य व केन्द्र सरकार यापैकी कुणीहि मनावर घेतले तर हे कार्य होण्यासारखे आहे–

डॉ॰ वे. राघवन् यांच्या म्हणण्याप्रमाणे परिषदेच्या अधिवेशनाला केवळ तीन दिवस अपुरे पडतात. पहिला दिवस हा उद्घाटकाचे भाषण, मुख्य अध्यक्षांचे भाषण, व विभागीय अध्यक्षांची भाषणे यातच गुंडाळला जातो. दुसऱ्या दिवसाचा काही भाग कौन्सिल निवडणुकीच्या कामी लागतो. व तिसऱ्या दिवशीचा अपराण्ह भाग उपसंहारात खर्च होतो. राहिलेल्या वेळात आलेल्या निबंधांची सरबराई करणे म्हणजे विभागीय अध्यक्षांना तारेवरचा नाच करावा लागतो. अभिजात वाङमय, भाषाशास्त्र, वैदिक वाङमय, इतिहास या सारख्या विभागातून निबंध फुगून राहिलेले असतात. प्रत्येकाला तीन मिनिटे देऊन निबंधकांना केवळ मुद्दे मांडायला सांगणे हे एका अर्थी अन्यायाचे भासते. पण वेळे–अभावी दुसरा उपाय नसतो. मध्यम, उत्तम, कनिष्ठ प्रतीच्या साऱ्या निबंधांची वासलात एकाच तागडीच्या काटचाने केली जाते, हे अयोग्य आहे. यासाठी अध्यक्षांनी निबंधांची पूर्व–तपासणी करून योग्य त्या दोन अगर तीन निबंधांचेच वाचन किंवा निबंध मांडणी करायला परवानगी द्यावी॰ यासाठी तीन दिवसांऐवजी अधिक दिवसांचे अधिवेशन असावे. जागतिक प्राच्य विद्या परिषदेची अधिवेशने आठ आठ दिवस चालतात यांतील मर्म हेच आहे. निबंध मांडणी, (presentation of papers), प्रश्न- उत्तर (question-answers) आणि उपसंहार (conclusion) या सर्वांची नोंद घेतली (to be recorded) जाऊन तिचा गोषवारा प्रसिद्ध केला जातो. त्यामुळे प्रश्नामागची भूमिका, साधक बाधक प्रश्न, खंडन–मंडन, साऱ्या चर्चेची नोंद राहते ती पुढे मार्गदर्शक ठरते.

डॉ. आ. ने. उपाध्ये यांची अशी विधायक सूचना आहे की प्राच्यविद्या परिषदेचे हेतु आणि उद्देश स्पष्ट आहेत व ते अधिवेशनातून पालनही केले जातात. मात्र Orientology व Indology या दोन शब्दांमुळे काही सभासदांच्या मनात गोंधळ निर्माण झाला आहे असे दिसते, तो काढून टाकावयास हवा. भारताच्या विविध भागात ही अधिवेशने भरत असल्याने Indology या शब्दाने अभिप्रेत असणाऱ्या विद्याशाखांविषयीचा पुरा समज सभासदांना आला आहे असे गृहीत धरावयास हरकत नाही.

ज्येष्ठ सभासदांनी लिहिलेल्या निबंधाचे परिशीलन करूनच नवी पिढी पुढे येते हे लक्षात ठेवून, कालाची पावले ओळखून, केवळ इंग्रजी माध्यमाचाच अवलंब न करता त्या त्या भारतीय भाषांच्या माध्यमातून चर्चा करण्यास अनुमती द्यावी. त्यामुळे नवीनच भाग घेऊ इच्छिणाऱ्या जिज्ञासू विद्यार्थ्यांना निःसंकोच भाग घेता येईल.

अधिवेशन भरविले जाण्यातील एक उद्देश असा की एकमेकांचे साधक बाधक विचार ऐकावयाला मिळावेत, नवीन नवीन मार्ग दाखविले जावेत, परस्पर ऐकमत्याने भारतीय विद्यांच्या अभ्यासाची पावले पुढे पडावीत.

डॉ. रमारंजन मुखर्जींना असे सुचवायचे दिसते की परिषदेच्या अधिवेशनातून वैचारिक चर्चांच्या ऐवजी अन्य विषयांनाच प्राधान्य दिलेले दिसते– अधिवेशनात आलेले निबंध हे एक रिवाज पाठविले जातात. चर्चेला पुरेसा वेळ न मिळाल्याने निबंधाचा कसच लागत नाही. अधिवेशन हे निबंधवाचनाचे केन्द्र बनण्याऐवजी रम्यस्थळे बघण्यासाठी आलेल्या विद्वानांचा जथा असे त्याचे स्वरूप बनते. अधिवेशन हे अभ्यासपूर्ण चर्चा–सत्र बनावयास हवे असल्यास खालील गोष्टी अंमलात आणल्या पाहिजेत:

(१) त्या त्या विषयांतील तज्ञांनी निबंधाची तपासणी करून फक्त उच्च दर्जाचे निबंधच चर्चेसाठी निवडावे.

(२) चर्चेत भाग घेणाऱ्यांची नावे अगोदर ठरली जावीत. चर्चा साधक–बाधक व्हावी. व त्या चर्चेची नोंद व्हावी.

(३) सेशन चालू असता रम्य स्थळांच्या दर्शनाची व्यवस्था केली जाता कामा नये. त्यासाठी अधिवेशनोत्तर एक दिवस राखून ठेवावा.

(४) कौन्सिल निवडणुकांची कामे पोस्टामार्फत करण्यात यावीत. अधिवेशनात निवडणुकांची लुडबुड कशाला? त्यामुळे ज्येष्ठ कार्यकर्त्यांचे लक्ष चर्चा–सत्रात न राहाता निवडणुकातून गुंतून जाते.

(६) आलेल्या निबंधांना वाव मिळावयाला हवा असेल तर काही लोकप्रिय विभागांचे पोटविभाग करायला हवेत. उदाहरणार्थ अभिजात वाङ्मय (classical literature) या विषयात सर्वात जास्त निबंध असतात. त्याचे पोट विभाग पाडणे सोयीच्या दृष्टीने इष्ट आहे.

आणखी एक प्रकार दिसून आला तो असा की एकच निबंधक त्याच विषयावर एक हिंदीतून, एक संस्कृतमधून व एक इंग्रजीतून 'निबंध-सारांश' पाठवितो. हेतु असा असावा की कुठच्या वा कुठच्या ठिकाणी निबंध मांडण्यास

मिळेल. यंदाच्या 'निबंधसारांश' संपादकानी निबंधकांचे पत्ते व निबंधसारसूची निर्देशक्रमाङ्क दिल्याने ह्या लबाड्या उघडकीस आल्या. काही निबंधकांनी आपल्या पीएच्. डी. प्रबंधातील एखादे प्रकरण 'गोषवारा' करून पाठविले. चर्चेच्या ओघात 'हे मी माझ्या प्रबंधात' स्पष्ट केलेच आहे असे सांगून जातो. त्यावेळी लक्षात येऊन जाते की अधिवेशनासाठी खास संशोधन करून लिहिलेला हा निबंधच नव्हे. ग्रामं गच्छन् तृणं स्पृशति-चाच हा एक प्रकार आहे.

अधिवेशनात सुधारणा हव्यात या बाबतीत मतैक्य असणाऱ्या मंडळीत काही तांत्रिक बाबतीत मतभिन्नता दिसली तरी अधिवेशनाची आवश्यकता व गेल्या पन्नास वर्षात त्याने केलेली कामगिरी याबद्दल एकदिलाने–वाखाणणीच ऐकू आली. या व्यासपीठावर महाराष्ट्रीयन्, बंगाली, मैथिली, द्राविडी यासारखे भेद पोशाखावरून दिसत होते, उच्चारभेदाने स्पष्ट होत होते, पण वैचारिकतेत सर्वथा एकरूपताच दिसून येत होती हेच तिचे वैशिष्ट्य !

भारतीय विद्या प्रगत–अभ्यास केंद्र

अ. भा. प्राच्य विद्या परिषदेच्या विविध संमेलनातून अनेक विधायक सूचना करण्यात आल्या पण त्यापैकी बऱ्याचशा सूचना सूचनावस्थेतच राहिल्या. सूचनांची अंमलबजावणी करून घेण्यासाठी त्या मागोमाग जी खटपट (follow up action) लागते ती व्यवस्थित न केली गेल्याने त्या साऱ्या सूचना फोल झाल्या. १९६५ साली डॉ. राधाकृष्णन्च्या सूचनेवरून भारतीय प्रगत–अभ्यास केन्द्र सिमला येथील राष्ट्रपतिभवनात स्थापन झाले. गेल्या पाच साल वर्षातील तेथील कार्यक्रम लक्षात घेता तेथे भारतीय विद्याशाखांवर भर दिला न जाता राजकारण, समाजशास्त्र, भारतीय वाङमय, कला, नृतत्त्व (Anthropology) इत्यादि विषयांवर भर दिलेला दिसतो. त्यामुळे भारतीय विद्यांच्या अध्ययनासाठी स्वतंत्र प्रगत–अभ्यास केन्द्र अजून उभे राहिले नाही. अशी रास्त तक्रार डॉ. दिनेशचंद्र सरकार यांनी आपल्या अध्यक्षीय भाषणात मांडली. इतिहास, संस्कृत, भाषा-शास्त्र, तत्वज्ञान इ. विषयासाठी यू. जी. सी. मार्फत त्या त्या विश्वविद्यालयातून प्रगत अभ्यास-केन्द्रे (Advanced study) स्थापन झाली आहेत ही एक समाधानाची गोष्ट आहे. कुरुक्षेत्रयुनिर्व्हसिटीने सुरू केलेल्या भारतीय विद्या–मंदिरा-(Institute of Indology) मार्फत एक महत्त्वाचे पाऊल उचलले गेले. ते म्हणजे 'प्राचीज्योति' नावाने सुरू केलेले a digest of Indological studies.

भारतीय विद्यांना वाहिलेल्या विशेष कालिकांमधून जे शोधनिबंध प्रसिद्ध होतात त्यांचा सारांश विषयवारीने दिलेला असतो याचा एक महत्त्वाचा फायदा

असा असतो की कोणत्या कोणत्या विषयावर कोणकोणते लेख कोणकोणत्या लेखकाने लिहिले आहेत याचा पडताळा घेता येतो . . . . .

भारतीय प्राच्यविद्या संमेलने व त्यांचे अध्यक्ष

१ पुणे १९१९–	डॉ. भांडारकर
२ कलकत्ता १९२२–	डॉ. सिल्वां लेवी
३ मद्रास १९२४–	म. म. गंगानाथ झा
४ अल्लाहाबाद १९२६–	डॉ. मोदी
५ लाहोर १९२८–	म. म. हरप्रसादशास्त्री
६ पाटणा १९३०–	रावबहादूर हिरालाल
७ बरोडा १९३३–	डॉ. के. पी. जायस्वाल
८ मैसूर १९३५–	डॉ. एस्. कृष्णस्वामी अय्यंगार
९ त्रिवेन्द्रम १९३७–	डॉ. एफ्. डब्ल्यू. थॉमस्
१० तिरुपति १९४०–	पं. मदन मोहन मालवीय
११ हैदराबाद १९४१–	श्री. गुलाम मजदानी
१२ वाराणसी १९४३–	डॉ. एस्. के. बेलवलकर
१३ नागपूर १९४६–	डॉ. पां. वा. काणे
१४ दरभंगा १९४८–	डॉ. आर्. सी. मजुमदार
१५ मुंबई १९४९–	डॉ. एस्. के. डे
१६ लखनौ १९५१–	प्रो. के. ए. नीलकण्ठशास्त्री
१७ अहमदाबाद १९५३–	डॉ. एस्. के. चटर्जी
१८ अन्नमलाई नगर १९५५–	डॉ. एस्. राधाकृष्णन्
१९ दिल्ली १९५७–	डॉ. ए. एस्. आळतेकर
२० भुवनेश्वर १९५९–	म. म. डॉ. वा. वि. मिराशी
२१ श्रीनगर १९६१–	डॉ. वें. राघवन्
२२ गौहत्ती १९६५–	डॉ. वा. श. अग्रवाल
२३ अलिगड १९६६–	डॉ. आ. ने. उपाध्ये
२४ वाराणसी १९६८–	डॉ. विश्वबंधुशास्त्री
२५ कलकत्ता १९६९–	डॉ. प. ल. वैद्य
२६ उज्जैन १९७२–	डॉ. दिनेशचंद्र सरकार
२७ मद्रास १९७४–	डॉ. पी. व्ही. बापट

◆ ◆ ◆

प्रा. रा. वि. ओतुरकर

प्रागतिकांचे तत्त्वज्ञान

पुण्यातील 'सर्व्हंटस् ऑफ इंडिया सोसायटी' (भारत सेवक समाज) ही कै. ना. गोखले यांनी इ. स. १९०५ साली १२ जूनला स्थापन केली. ती एक अखिल भारतीय संस्था व प्रागतिक विचारांचे केन्द्र आहे. या संस्थेच्या अलीकडील दोन वर्षांचे अहवाल मजसमोर आहेत. दरवर्षी वार्षिक दिनानिमित्त पं. हृदयनाथ कुंझरू यांचे भाषण होते. पं. कुंझरू हे आता वृद्धत्वामुळे थोडावेळ बोलत असले तरी त्यांच्या बोलण्यातील अभ्यास, नेमकेपण, व संयम ही पूर्वीच्या परंपरेला साजेशी असल्याने त्यांच्यासंबंधी सर्वांसच अतिशय आदरभाव वाटतो. संस्थेचे अहवाल परंपरागत छापाचे वाटतात! त्यात काही नवा जीव किंवा टवटवी असल्याचे वाटत नाही. आपल्या पक्षाचे बल क्षीण होत असल्याची व्यथा खुद्द पं. कुंझरू यांनीही एकदोन वेळा आपल्या भाषणांतून व्यक्त केलेली होती; पण मला या सर्व गोष्टीत प्रस्तुत काही कर्तव्य नाही. कारण जेव्हा एखादा पक्ष किंवा पंथ परंपरागत होत जातो तेव्हा त्याच्या पाठीमागे असलेल्या ध्येयविचाराचे किंवा तत्त्वज्ञानाचे परीक्षण मागे पडून त्याची कालानुरूप फेरमांडणी होण्याचे थांबते व ही विचाराची टवटवी क्षीण झाली म्हणजे त्या पक्षाची कृतिपरंपरा गतानुगतिक होत जाते व तिचे आकर्षण कमी होत जाते.

भारत सेवक समाजाच्या वार्षिक अहवालाप्रमाणेच आणखी एका गोष्टीकडे मला प्रस्तुत दुर्लक्ष करावेसे वाटते. ती म्हणजे भारतीय राजकारणात प्रागतिक पक्षाचे प्रतिपक्षांशी झालेले सामने. इ. स. १९०७ झाली सुरतेस झालेली खडाजंगी, नंतर त्यानी बनविलेली क्रीड, नंतर १९१६ साली प्रागतिक व राष्ट्रीय किंवा जहाल यांच्यात घडून आलेला समेट व इ. स. १९१८ त त्यांनी स्थापन केलेली 'ऑल इंडिया मॉडरेट कॉन्फरन्स' व इ. स. १९२३ च्या निवडणुकात स्वराज्य-पक्षाविरुद्ध त्या पक्षाचा उडालेला धुव्वा ही सर्व राजकारणातील हुमरीतुमरीची चिन्हे होत. पण श्री. रमेश मुजुमदार यांनी आपल्या 'स्ट्रगल फॉर फरीडम' या ग्रंथात पृ. २८५ वर जे म्हटले ते मात्र लक्षात घेण्यासारखे आहे की इ. स. १९१८

अनुक्रमणिका



साली ज्या क्षणी प्रागतिकांनी काँग्रेसपासून आपला वेगळा पक्ष काढला त्या क्षणीच त्यांचे भारतीय राजकारणांतील स्थानही अस्तंगत झाले.

या सर्व पीछेहाटीची मीमांसा, राजकीय पक्षभेदातील तपशीलात किंवा व्यक्तिविषयक वर्तनाच्या कारणपरंपरेत शोधण्यापेक्षा, प्रागतिक विचारामागील ध्येयवादाचा मागोवा घेत गेल्यास ते अधिक मूलगामी होईल असे वाटल्यावरून त्याचा शोध घेण्याचे प्रस्तुत छोटेखानी लेखांत योजिले आहे. या विचारसरणीस भारतात प्रागतिक उदारमतवादी, नेमस्त, मवाळ अशी नांवे प्राप्त झालेली आहेत. पैकी मवाळ हे त्याचे प्रतिपक्षी जे राष्ट्रीय किंवा जहाल यांनी त्यांना दिले असल्यामुळे ते क्षणभर बाजूस ठेवू. एकाअर्थी त्या शब्दाने व्यक्त होणारा आशय नेमस्त या शब्दाने बहुंशी व्यक्त होतो. ' प्रागतिक ' शब्द हा ध्येयवाद दर्शवितो. ज्यांना प्रगति हवी आहे, स्थितिशील नव्हत ते प्रागतिक होत. नेमस्त शब्द त्यांनी त्या ध्येयप्राप्तीसाठी इष्ट वाटणारा सहिष्णुतेचा व सनदशीरपणाचा मार्ग दर्शवितो. राष्ट्राची राजकीय, सामाजिक, धार्मिक व आर्थिक प्रगति, सहिष्णुतेच्या व सात्विक मार्गाने केली पाहिजे अशी या पक्षाची विचारसरणी आहे. उदारमतवाद हा शब्द इंग्लंडमधील ' लिबरल ' या शब्दातील कल्पना मराठीत व्यक्त करणारा आहे. त्यात प्रगतिशीलता हे ध्येय व नेमस्तपणा हा मार्ग या दोन्ही कल्पना व्यक्त होतात. म्हणूनच मराठीतील प्रागतिक शब्दातील कल्पना इंग्रजीत लिबरॅलिझम् या शब्दाने व्यक्त केली जाते; व नेमस्त या शब्दास इंग्रजीत मॉडरेट असा प्रतिशब्द वापरतात.

एकोणिसाव्या शतकाचे प्रारंभी भारताचा इंग्रजाशी संबंध आल्यावर इंग्लंड व भारत या दोन देशातील राजकीय, सामाजिक, धार्मिक व आर्थिक बाजूंचे या देशातील विचारवंत तपशीलाने परीक्षण करू लागले व त्यांना या देशात सर्व बाजूनी सुधारणा झाली पाहिजे असे वाटू लागले त्यास कै. जावडेकर यांनी आपल्या ' आधुनिक भारत ' या ग्रंथात ' सर्वांगीण सुधारणावाद ' असे नाव दिले आहे (आ. भा. पहिली आवृत्ति पृ. ५८४). या विचाराचे जनक राजा राममोहन राय हे होत. परंतु त्याकाळी बंगालमध्ये ख्रिस्ती मिशनऱ्यांच्या चळवळीचा प्रभाव राय यांच्या मनावर विशेष झाल्याने त्यांच्या इतर विचारापेक्षा धर्मविचार अधिक प्रबळ झाला व त्यांनी तुलनात्मक अभ्यासाने व चिंतनाने भारताची धर्मक्रांती कोणत्या दिशेने व्हावी हे सांगण्यासाठी ब्राह्मोसमाजाची स्थापना केली. ब्रिटिश अंमलातील पहिल्या पिढीला इतर कोणत्याही विचारापेक्षा धर्मविचाराने प्रथम डिवचले, राष्ट्राच्या सर्वांगीण सुधारणेच्या इतर बाजू स्फुट स्वरूपात जशा त्यांच्या ध्यानात येत तसे ते

आपले विचार व्यक्त करीत. परंतु या विचारास कोठल्याही तत्त्वप्रणालीची बैठक एकोणिसाव्या शतकाच्या पूर्वार्धात तरी प्राप्त झालेली नव्हती. त्या शतकाच्या उत्तरार्धात दादाभाई नौरोजी व माधव गोविंद रानडे यांचा उदय झाला. त्यावेळी इंग्रजी अमलाची राजकीय व आर्थिक आच भारतास भासू लागलेली होती. इ. स. १८५७ चा उद्रेक हा त्याच काळातील होय. अशावेळी जॉन स्टुअर्ट मिल सारख्या तत्त्वज्ञांच्या विचारांचे रानड्यांनी परिशीलन केले होते. इंग्लंडमधील लिबरल व कॉन्झर्व्हेटिव्ह पक्षांच्या लढतीशी त्यांचा परिचय झालेला होता व त्यांनी भारतात उदारमतवादी तत्त्वज्ञानाचा पाया घातला. निदान महाराष्ट्रा-पुरते म्हणावयाचे तर रानडे हेच उदारमतवादी तत्त्वज्ञानाचे जनक होत. हा त्यांचा विचार राजकीय, सामाजिक, धार्मिक व आर्थिक असा सर्वांगीण होता. तो नुसता अनुकरणात्मक नसून चिकित्सक होता म्हणूनच रानडे यांनी भारताच्या आर्थिक स्थितीचा विचार करताना अँडम स्मिथची विचारसरणी पतकरली नाही. अठराव्या शतकाचे अखेरीस इंग्लंडमध्ये अँडम स्मिथने व्यक्ति स्वातंत्र्य, अनिर्बंध चढाओढ व सरकारचे तटस्थतेचे धोरण या गोष्टींचा जो पुरस्कार केला होता तो कसा विशिष्ट गृहीत कृत्यांवर व परिस्थितिसापेक्ष आहे हे त्यांनी दाखवून भारतीयांच्या बाबतीत ती गृहीत कृत्ये व परिस्थिति कशी अगदी भिन्न आहेत म्हणून अँडम स्मिथचे सिद्धांत भारताला कसे गैरलागू आहेत हे दाखवून दिले (रानडेज एसेज ऑन् इंडियन इकॉनॉमिक्स, पहिला निबंध पहा). यामुळे रानड्यांना 'अर्वाचीन हिंदी अर्थशास्त्राचे प्रणेते' असे यथार्थतेने म्हटले जाते. मात्र रानडे हे नेमस्त व धार्मिकवृत्तीचे असल्याने त्यांचे कोठल्याही विषयावरील प्रतिपादन हे दुसऱ्यावरील टीकेपेक्षा आत्मपरीक्षणपर असे. स्वदेशी विरुद्ध परदेशी माल याच्या चढाओढीचे मर्म सांगतांना तो एक अज्ञान व आळस विरुद्ध, संघटना, कौशल्य व शास्त्रीय प्रगति यांचा एक झगडा आहे अशा स्वरूपात ते तो प्रश्न मांडीत. यामुळे स्वदेशी वि. परदेशी या दोन शब्दां-तील देशविषयक आपपरभाव मागे पडून दोषास प्रामुख्य दिले जाई. तसेच जेव्हा स्वदेशातील कारखाने सुधारतील तेव्हांच स्वदेशी परिणामकारक होईल असा इशारा त्यांनी स्वदेशीच्या पुरस्कर्त्यास दिला. हीच आत्मपरीक्षणात्मक चिकित्सक अभ्यासकाची वृत्ति त्यांचे सर्व जीवन व्यापून राहिली होती. स्वतःशी गुणगुणत असता 'प्रभुरे अजुनीहि मी उणा' हे वाक्य त्यांच्या तोंडी असे. डेक्कन अँग्रिकल्चरल रिलीफ अॅक्ट अन्वये इ. स. १८८१ साली शेतकऱ्यांच्या खटल्यावर देखरेख करण्यासाठी त्यांची डॉ. पोलन यांच्या हाताखाली नेमणूक झाली असता त्यांनी शेतकऱ्यांच्या परिस्थितीचा अभ्यास केला. इ. स. १८८६ साली सरकारने

नेमलेल्या फिनॅन्स कमेटीत ते सभासद होते तेव्हाही त्यांनी सरकारी कागदपत्र बारकाईने पाहून तो कारभार कसा उधळेपणाचा आहे ते त्यांच्या लक्षात आले. इ. स. १८८५ साली ते मुंबई कायदे मंडळाचे सभासद असता त्यांनी वतन ॲक्टचा अभ्यास केला; त्याचप्रमाणे आपले 'प्रागतिक व नेमस्त' पक्षाचे तत्त्वज्ञान सांगताना रानडे यांनी डेक्कन सभेत बोलताना ते म्हणाले की 'उदारमतवाद' म्हणजे 'वंश व पंथ यासंबंधीच्या दुर्ग्रहापासून मुक्त राहून माणसामाणसातील संबंध न्यायाच्या तत्त्वावर उभारले जाण्याचा सतत प्रयत्न करणे, कायद्याची अंमलबजावणी करणाऱ्या सरकारला जरूर तसे राजनिष्ठ रहाणे आणि जे सामान्य जन आहेत त्याना समतेने वागविले जाण्याचा हक्क आहे हे लक्षात घेऊन ती प्रस्थापित करण्याचा प्रयत्न करणे होय. नेमस्तपणा याचा अर्थ एखाद्या अति दूरच्या व अशक्यप्राय ध्येयाकडे लक्ष ठेवण्यापेक्षा स्वाभाविक प्रगतीच्या मार्गात पुढले पाऊल कोणते ते ध्यानात घेऊन त्यासाठी सतत प्रयत्नशील रहाणे व अशा प्रयत्नातून स्वतःचा व स्वतःच्या समाजाचा विकास करून घेणे आणि नजीकच्या भविष्यकाळात काय साध्य करता येईल याचा विचार करून प्रसंगी पक्षनिरपेक्ष अशा समेटवृत्तीने पुढचे पाऊल टाकणे होय.

सारांश समता, सहिष्णुता, न्याय व सनदशीरपणावर विश्वास हे नेमस्त पक्षाचे तत्वज्ञान रानडे यांनी आपल्या शब्दात ठिकठिकाणी प्रतिपादन केले असून, सामाजिक सुधारणेच्या बाबतीतही त्यांनी 'लाइन ऑफ लीस्टरेझिस्टन्स'चा मार्ग पतकरलेला आढळतो व त्यामुळेच ते एकीकडे एकांतिक सुधारणावाद्यांच्या व दुसरीकडे सनातनी लोकांच्या टीकेस पात्र झाले. त्यांचे सामाजिक सुधारणेचे तत्त्वज्ञान त्यांनी आपल्या पत्नी रमाबाई यांचे शिक्षण कोणत्या अडचणीतून पण निग्रहाने कसे पार पाडले यावरून लक्षात येण्यासारखे आहे.

रानड्यांच्या नंतर पुढल्या पिढीत प्रागतिक पक्षाचे तत्वज्ञान व नेमस्ताचे मार्ग यांचे प्रसंगाने प्रतिपादन करण्याची जबाबदारी ना. गोखले यांचेकडे आली. गोखले हे रानडे यांच्याप्रमाणेच धार्मिक किंवा अध्यात्मिक प्रवृत्तीचे होते हे त्यांनी स्थापन केलेल्या सर्व्हंटस् ऑफ इंडिया सोसायटीच्या घटनेच्या प्रारंभी जो सरनामा (Preamble) दिलेला आहे तो नीट वाचल्यास लक्षात येईल. त्यात ते म्हणतात, सार्वजनिक जीवनास अध्यात्मिक वृत्तीचे अधिष्ठान हवे.' आपल्या ध्येयसिद्धीच्या मार्गात काही विघ्ने किंवा अडथळे आले तरी त्याच्या भवितव्यतेवर (Providence) निष्ठा ठेवून ते अडथळे न जुमानता पुढे गेले पाहिजे. ही संस्था तरुणास देशसेवेच्या कार्यात धार्मिक वृत्ती (religious spirit) किंवा मिशनरी

वृत्तीने आपले कार्य करण्याचे शिक्षण देईल. परंतु असे करीत असता हे तरुण सनदशीर मार्गाने, स्वतःच्या स्वार्थत्यागाने, व देशभक्तीने लोकास धडा घालून देत देत मागासलेल्या वर्गांची उन्नती करून, सर्वांचे सहकार्य साधून सार्वजनिक जीवनाचा पाया दृढ करून लोकशिक्षणाचे व लोकमत व्यक्त करण्याचे कार्य करीत राहतील! गोखले यांचा तांत्रिक धार्मिक आचार-विचारावर विश्वास नसला (ते जानवे घालीत नव्हते व त्या प्रश्नावर त्यांचा म. गांधींशी मोठा प्रेमाचा वादविवाद झालेला आहे) तरी त्यांचे सर्वच जीवन आध्यात्मिक निष्ठेने भारलेले असे. त्यांची जीवननिष्ठा व सदसद्विवेकबुद्धि सदैव जागृत असे. म. गांधी संबंधी इ. स. १९१३ साली किर्लोस्कर थिएटरात डॉ. भांडारकर यांच्या अध्यक्षतेखाली भरलेल्या एका सभेत बोलताना ते म्हणाले 'रा. गांधी हे असे गृहस्थ आहेत की त्यांच्या सान्निध्यात असता पापी विचार मनात आणण्याची भीती वाटते' ही एक लहानशी घटना गोखले यांच्या वृत्तीवर प्रकाश टाकते: ते आपली कायदेमंडळातील भाषणे इतकी कसून व अभ्यासपूर्वक करीत व आपला मुद्दा इतक्या रेखीव पण सौम्य शब्दात मांडीत की ते आपल्या भाषणाने प्रतिपक्षाच्या हृदयाला जणू हात घालीत. वरिष्ठ कायदेमंडळात एकदा केव्हातरी त्यांना सरकारच्या लष्करी अंदाज-पत्रकावर भाषण करावयाचे होते. अधिवेशन सुरू होण्यापूर्वी हिंदुस्थानचे सरसेनापती त्यांच्याजवळ खुर्ची घेऊन बसले आणि म्हणाले 'मि. गोखले, तुमच्या आजच्या भाषणातले काही मुद्दे मला आधी सांगता का? म्हणजे मी त्यावर वेळीच उत्तर देण्याची तयारी ठेवीन!' एकीकडे महिना अवघे पाऊणशे रुपये मिळविणारे संन्यस्त वृत्तीचे गोखले आणि दुसरीकडे महिन्याला कित्येक सहस्र रु. पगार मिळविणारे सेनापती व त्याचे तज्ज्ञ साहाय्यक अशा सामन्यात गोखल्यांनी ही बौद्धिक लढाई जिंकली! आणि हे सर्व विजयाच्या आशेने नव्हे कारण गोखल्यांनी कायदेमंडळातून आणलेले बहुतेक ठराव व बिले ही त्या-वेळच्या कौन्सिलातील हुकुमी सरकारी बहुमतामुळे हटकून नापासच व्हावयाची. वसुदेवाच्या सात मुलांचे कंसाने घेतलेले बळीच ते; किंवा मिल्टनच्या पॅरडाईज लॉस्टमधील देवदूत व सैतान यांच्यामधील झगड्यात सैतानाच्या अमोघ वक्तृत्वाच्या निष्फलत्वाचाच प्रकार तो!

परंतु सेवावृत्तीचे गोखले नेमस्त होते. आपण काही चुकलो हे लक्षात आल्या-वर लोकनिंदेची पर्वा न करता माफी मागणारे गोखले व 'यंगइंडिया' पत्रात बार्डोलीच्या प्रकारानंतर 'Defeated & Humbled' हा प्रसिद्ध अग्रलेख लिहिणारे म. गांधी या गुरुशिष्यात मला तरी विलक्षण साम्य दिसते. नेमस्त वृत्तीच्या गोखल्यांना क्रांती भयावह वाटे. फार वर्षांनी देशात कायद्याचे राज्य

अनुक्रमणिका

प्रस्थापित झाले आहे. त्या कायद्याच्या मर्यादेत जे काय बसेल ते करावे असे गोखले यांस वाटे व म्हणूनच आपल्या देशांतील राजकीय प्रगतीचा मार्ग दर्शवीत असता 'मला प्रगतीच्या मार्गावर फक्त एक पाऊल पुरे' 'One step enough for me' असे ते वारंवार म्हणत.

येथे हे मुद्दाम सांगितले पाहिजे की गोखले किंवा रानडे यांच्या सर्वच कृत्यांचे समर्थन करण्याचा प्रस्तुत लेखकाचा हेतु नाही. रानडे व गोखले यांची जीवननिष्ठा व तत्वज्ञान काय होती व ती पुढे नेमस्तानी कितपत कायम ठेवली हे तपासून पहाण्याचा हा एक नम्र प्रयत्न आहे. रानडे व गोखले यांचे तत्वज्ञान एकच असले तरी गोखल्यानी आपल्या कार्यपद्धतीत कालानुरूप फरक केलेला आहे म्हणूनच त्यांचे तत्वज्ञान त्यांच्या मृत्यूपर्यंत जिवंत राहिले. त्यांच्या सेवाभावाची कबूली त्यांचे प्रतिपक्षी लो. टिळक यांनी त्यांच्या मृत्यूनंतर केसरीतील लेखात प्रांजळपणे दिलेली आहे. रानडे यांनी महाराष्ट्राच्या 'थंड गोळ्यास ऊब' देण्याचा यत्न केला तर गोखले यानी त्या उबेतून महाराष्ट्रांत सार्वजनिक प्रश्नांच्या अभ्यासाकडे लक्ष केन्द्रीभूत करून सार्वत्रिक जागृति आणण्याचा (प्रकाश देण्याचा) यत्न केला. यासाठी एकीकडे विधायक उद्योग व दुसरीकडे कायदेमंडळातील भाषणे असा त्यांचा व त्यांनी स्थापन केलेल्या भारत सेवक समाजाचा उद्योग असे हे त्यांच्या व त्यांच्या सहकार्यांच्या कार्यावरून दिसून येते. या जागृतीचे sublimation विधायक कार्यात व्हावे, असंतोष, क्रांति व राजद्रोह यांत होऊ नये याबद्दल ते फार काळजी घेत. कारण ते वृत्तीने नेमस्त असत. एका अर्थी रानडे यांच्या इतकी बंधनेही त्यांच्यावर नव्हती. रानडे हे आजन्म सरकारी नोकरीत होते. गोखले हे स्वतंत्र होते व पुढे पुढे तर ते फर्ग्युसन कॉलेजमधील आपल्या जागेचा राजिनामा देऊन पूर्णपणे स्वतंत्र झाले. या स्वतंत्र वृत्तीचा त्यांनी भरपूर उपयोग करून घेतला. वेल्बी कमिशन पुढे निर्भीड साक्ष दिली. विलायतेतील उदारपक्षीय व त्यावेळी नवीन उदयास येत असलेल्या मजूरपक्षीय सभासदांशी संधान बांधले. चलन-हुंडणावळीच्या प्रश्नावर बोलतांना त्यांनी देशातील फुगलेल्या चलनाचे सुवर्णात येथल्या येथे रूपांतर होण्याचा संभव नसल्यामुळे साचलेल्या पाण्याने उत्पन्न होणाऱ्या रोगट दलदलीप्रमाणे फुगलेले चलन देशातील पदार्थांच्या किंमती वाढविण्यास मात्र कसे कारणीभूत होते हे दाखवून दिले आणि प्राथमिक शिक्षणाचे बिल आणून देशात सार्वत्रिक जागृतीची आवश्यकता पटवून दिली. इ. स. १९०७ च्या ४ फेब्रुवारीस त्यांनी अलाहाबादेस दिलेल्या व्याख्यानाचा विषय 'The work before us' 'आपणांपुढील कार्य' असा होता. हे व्याख्यान म्हणजे गोखले यांनी नेमस्तपक्षांचे थोडक्यात सांगितलेले तत्वज्ञानच

होय व ते आजही अभ्यसनीय आहे. ते म्हणतात "बंड, परचक्राला आवाहन, आणि अत्याचाराचा अवलंब या तीन गोष्टी वगळल्या की बाकी सर्व चळवळींची साधने सनदशीर या सदरात येतात. अर्थात् जे जे सर्व सनदशीर ते ते सर्व शहाणपणाचे किंवा व्यवहार्य असते असे नाही हे निश्चित. आपणास जो न्याय मिळवून घ्यावयाचा तो देशातील प्रस्थापित राजसत्तेकडूनच मिळवून घेतला पाहिजे म्हणून सत्ताधाऱ्याशी आपणास काहीच कर्तव्य नाही ही कल्पना अजिबात सोडून दिली पाहिजे." पुढे बहिष्कारासंबंधी बोलताना ते म्हणाले "स्वदेशी उद्योगधंद्याची वाढ व्हावी एवढीच केवळ सदिच्छा बाळगून न राहता त्यासाठी प्रत्येकाने आपल्या परिस्थितीप्रमाणे त्याग करावा या कल्पनेचा स्वदेशीत अंतर्भाव होतो पण बहिष्कार या शब्दाने आपले नुकसान झाले तरीही दुसऱ्याचे नुकसान करण्याची जी सूडबुद्धी व्यक्त होत असते ती अनिष्ट आहे. कारण स्वदेशी उद्योगांच्या उभारणीस आपणास सरकारच्याही सहकार्याची आवश्यकता आहे." पुढे राजकीय बहिष्काराकडे वळून ते म्हणाले 'अशा प्रकारचा बहिष्कार आपल्या देशाच्या आजच्या परिस्थितीत शक्य आहे अशी कोणाची कल्पना होत असेल तर ती विलक्षणच गोष्ट समजली पाहिजे.' असे सांगून शाळा-कॉलेज यासारख्यावर बहिष्कार किती अव्यवहार्य आहे हे त्यांनी पुढे दाखवून दिले. (आधुनिक भारत आ. १ ली पृ. ४३७–३८). अशा रीतीने रानड्यांनी उत्पन्न केलेल्या उबेतून पुढे क्रांतीच्या ज्वाला भडकू न देता सर्वत्र ज्ञानाचा प्रकाश देत देत लोकमत जागृत करण्याचा गोखले यांचा आयुष्यभर यत्न होता. परंतु सरकारने एल्फिन्स्टन-मेकॉलेप्रभृती आद्य राज्यकर्त्यांच्या परंपरेप्रमाणे या जागृतीचे स्वागत करण्याऐवजी आपले फोडा व झोडा हे साम्राज्यवादी धोरण पुढे चालू ठेवले व राज्यकर्त्यांशी सहकार्याच्या मर्यादेत कार्य करण्याचा मार्ग बंद करून टाकला !

एका अर्थी रानडे-गोखल्यांच्या काळातही प्रागतिकांचे तत्त्वज्ञान व नेमस्तांचे मार्ग यांचे लोकांस कधीच फारसे आकर्षण नव्हते. एका बाजूस ते स्वतः इंग्लंडची संसदीय लोकशाही, कायद्याचे शासन, न्यायसंस्था, किंबहुना परंपरा यांचे अभिमानी असल्यामुळे व या मार्गावर पाऊल टाकून हिंदुस्थानचा उद्धार होईल असा त्यांचा दृढविश्वास असल्यामुळे ते अशिक्षित बहुजन समाजापासून काहीसे फटकूनच वागत व स्वतःस या अशिक्षित जनतेचे स्वयंनियुक्त पुढारी समजत. याच्या उलट ज्यांच्याशी सहकार्य करून व ज्याच्या सदसद्विवेकबुद्धीवर व न्यायप्रियतेवर भरंवसा ठेवून ते सहकार्याचा हात पुढे करीत त्या सरकारला त्यांची 'कामापुरता मामा' एवढ्यापुरतीच गरज असे. गोखल्यांच्या मृत्यूनंतर तर हा उभयपक्षांतील झगडा उघड उघड

सुरू झाला व त्याची परिणति पुढे इ. स. १९४७ साली स्वातंत्र्यप्राप्तीत झाली. अशा स्थितीत प्रागतिकांच्या तत्वज्ञानाला किंवा नेमस्तांच्या मार्गाला काही भविष्यकाळ उरलाच नाही असे कोणी यावर म्हणेल. परंतु थोडा विचार केला तर लक्षात येईल की एखादा पक्ष लोकप्रिय असणे किंवा नसणे आणि त्या पक्षाच्या तत्वज्ञानाची व त्या मार्गाची जरूरीच नसणे या दोन गोष्टी अगदी भिन्न आहेत. तसे म्हटले तर आज प्रागतिकांचे तत्वज्ञान पुनरुज्जीवित करून त्यासंबंधी कार्य करीत राहिल्यास त्याचे लोकास मोठे आकर्षण वाटेल व बहुजन समाज त्याच्या पाठीमागे येईल असे म्हणणेही कठीणच आहे. परंतु समता, सहिष्णुता सनदशीरपणा व न्यायशीलता या तत्त्वावर आधारलेला उदार किंवा प्रागतिक पक्ष व त्याने दाखविलेली प्रगतीची वाटचाल याची आवश्यकता इ. स. १९२० नंतर किंबहुना इ. स. १९४७ नंतरच्या काळातही संपली असे कसे म्हणता येईल ? कारण त्याचा अर्थ उदारमतवादाच्या तत्त्वज्ञानाची व त्यांच्या मार्गाची देशास गरजच नाही असे म्हणण्याचा अनवस्था प्रसंग येईल.

खुद्द इ. स. १९२० नंतरच्या काळातही म्हणजे ज्या काळात नेमस्त हे स्वातंत्र्याच्या झगड्यातून निवृत्त झाले असे श्री. रमेश मुजुमदार म्हणतात त्या काळातही नेमस्तांचे कार्य हे त्यांची परंपरा सुटलेली नव्हती असे दर्शविणारे आहे. इ. स. १९२३ च्या मुडिमन कमिटीचा जो अल्पसंख्याकांचा अहवाल आहे त्यात माँटेग्युचेम्सफर्ड सुधारणांची अंमलबजावणी करण्यात सरकारने कशी कुचराई केली हे फार मार्मिक रीतीनें दर्शविलेले आहे. सी. वाय. चिंतामणींनी तर उद्वेगाने आपल्या प्रधानकीच्या जागेचा राजीनामाही दिला. सायमन कमिशनवर बहिष्कार घालण्यात नेमस्त मागे नव्हते इ. स. १९२८ साली नेहरूरिपोर्ट एकमताने प्रसिद्ध झाला पुढे इ. स. १९३५ च्या कायद्यातील संघराज्याच्या स्वरूपाचे वाभाडे काढताना सर्व्हंटस् ऑफ इंडिया सोसायटीचे ‘ सर्व्हंट ऑफ इंडिया ’ हे पत्र इतके अग्रेसर होते की त्यातील अभ्यासपूर्ण लेखांमुळे पार्लमेंटच्या सभासदांनी त्या पत्राची मागणी केली व त्या लेखातील इ. स. १९३५ च्या संकल्पित फेडरेशनवरील लेखांची अजूनही अभ्यासकास आठवण येते. तसेच इ. स. १९४२ साली सिंधचे मुख्य प्रधान अल्लाबक्ष व इ. स. १९४३ साली बंगालचे मुख्यप्रधान फझलूल हक्क यांचे राजीनामे स्वीकारण्यात त्या त्या प्रांतांच्या गव्हर्नरांनी घिसाडघाई करून सनदशीर मार्गाचे कसे उल्लंघन केले हे दाखविण्यात नेमस्तांनी मागेपुढे पाहिलेले नाही. अशा कितीतरी घटना नेमस्तांच्या आपल्या कार्यनिष्ठेची व सूक्ष्म अभ्यासाची उदाहरणे म्हणून दाखविता येतील. पण सहज जाता जाता सुचले म्हणून सांगावेसे वाटते की प्रचलित सनदशीर राज्यपद्धतीवर अभ्यासपूर्ण टीका करणारे सर्व्हंट

ऑफ इंडिया पत्र सोसायटीने बंद करून टाकले व पुढील काळात या सोसायटीचे मुखपत्र ज्ञानप्रकाशही बंद केले ! आणि ती पत्रे प्रकाशित करणारा छापखाना मात्र एक उत्पन्नाची बाब म्हणून चालू ठेविला ! साध्य आणि साधन यांचा व्यत्यास दाखविणारे एवढे विदारक उदाहरण सोसायटीच्या इतिहासात दुसरे क्वचितच दाखविता येईल !

गोखले यांच्या मृत्यूनंतरच्या काळात, किंबहुना आजतागायत, प्रागतिकांचा अर्थशास्त्र विभागाचा अभ्यास नव्या नव्या स्वरूपात पुढे येण्याची कार्यपरंपरा मागे पडलेली नाही. खुद्द गुरुवर्य प्रा. वा. गो. काळे हे सर्व्हंटस ऑफ इंडिया सोसायटीचे सभासद नव्हते परंतु त्यांचे विचार प्रागतिक असत व अतिरेकी नसत. पहिल्या महायुद्धानंतर भारतास मिळत असलेल्या संधीचा फायदा घेऊन त्यांनी भारतीय उद्योगधंद्यास योग्य ते संरक्षण मिळाले पाहिजे हा पक्ष उचलून धरला, सहकारी चळवळीत भाग घेतला व सामान्य लोकांनी बँकांची स्थापना केली पाहिजे याची निकड लक्षात घेऊन स्वतः महाराष्ट्र बँकेच्या स्थापनेत व मराठा चेंबर ऑफ कॉमर्स सुरू करण्यात भाग घेतला. 'अर्थ' हे वृत्तपत्र मराठीत सुरू केले. अशा रीतीने अर्थशास्त्राच्या अभ्यासास लोकाभिमुखता आणली. त्यांच्यानंतर नुकतेच दोन वर्षांपूर्वी निधन पावलेले अखिल भारतीय कीर्तीचे अर्थशास्त्रतज्ज्ञ प्रा. धनंजय गाडगीळ यांनी सर्व्हंटस ऑफ इंडिया सोसायटीच्या परिसरातच गोखले अर्थशास्त्र संशोधन संस्थेची स्थापना करून नियोजनाचे विनियंत्रण झाले पाहिजे या मताचा पुरस्कार केला, सहकारी चळवळीचे लोण बहुजनसमाजापर्यंत पोहोचविले. व अनेक साखरधंद्यासारख्या अनेक क्षेत्रात भांडवलवाल्यांच्या क्षेत्रास मर्यादा घालून सहकारी चळवळीचे क्षेत्र वाढविले. त्याचा साखरकारखान्याचे सहकारी उत्पादक पुढे कसा उपयोग करीत आहेत हा प्रश्न वेगळा. त्यांच्यानंतर अगदी अलीकडे इंदिरावादी काँग्रेसवाल्यांची 'गरिबी हटाव' ही घोषणा सुरू झाल्याबरोबर डॉ. वि. म. दांडेकरांनी 'Poverty in India' हे पुस्तक लिहून 'गरिबी हटाव' या मंत्राची अंमलबजावणी ती घोषणा करणाऱ्या 'बोलू काका' वर्गाने स्वतःपासूनच कशी अमलात आणली पाहिजे हे निःसंदिग्ध दाखवून दिले. गोखल्यांच्या मृत्यूनंतर काळे गाडगीळ दांडेकर यांचे अर्थशास्त्र विभागातील मार्गदर्शन प्रागतिकांचे अर्थशास्त्रीय तत्त्वज्ञान धगधगीत व जिवंत असल्याची साक्ष पटविते. कोणतेही तत्वज्ञान पिढी दरपिढीस त्या त्या पिढीचे प्रश्न लक्षात घेऊन मांडावे लागते तरच ते जिवंत राहते. तसे अर्थशास्त्राच्या क्षेत्रात झाले कारण काळे गाडगीळ ही मंडळी प्रागतिक होती· परंतु अतिरेकी नव्हती याची साक्ष आता सर्वांस पटलेली आहे.

ही परंपरा राजकीय व सामाजिक क्षेत्रात किंबहुना इ. स. १९४७ नंतरच्या काळात जिवंत राहिली नाही म्हणून प्रागतिक पक्ष गेल्या पंचवीस वर्षात मागे पडला असा माझा दावा आहे. धार्मिक क्षेत्रातील प्रागतिकतेचे अन्वेषण तर रानडयांच्या मृत्यूनंतर कायमचेच मागे पडले त्या संबंधीचा त्रोटक विचार पुढे करू. तूर्त राजकीय क्षेत्रापुरते पहावयाचे. गोखले यांच्यानंतर राजकीय विचाराचे कर्तृत्ववान पुढारी ना. म. जोशी हे होत. हे एकेकाळी आंतर राष्ट्रीय कीर्तीचे भारतीय मजूर पक्षाचे पुढारी होते. अनेकवेळा सत्ताधारी पक्षाने त्यांची कायदे मंडळातून सरकार नियुक्त सभासद म्हणून नेमणूक केली असताही यांनी आपले सदसद्विवेक बुद्धि सरकारकडे कधीही गहाण टाकली नाही. मुंबईस अनेक उद्योगधंद्यांची वाढ होत असता मजूरवर्ग उदयास येत होता. हा वर्ग जातिपंथपक्षभेदातीत होता. चढाओढीच्या कोलाहलात या वर्गास संरक्षणाची जरूरी आहे हे गोखल्या-नंतरच्या ज्या प्रागतिक पुढाऱ्यास प्रथम कळले ते ना. म. जोशी होत. या पक्षाची तरफदारी करणे जरूर आहे. हे जितक्या तीव्रतेने ना. म. जोशी यास कळले तितक्या तीव्रतेने पं. हृदयनाथ कुंझरू यांनाही कळले की नाही याची शंका वाटते. कारण ना. म. जोशी हे मुंबईसारख्या कामगार क्षेत्राच्या केंद्रस्थानी वाढले व वावरले तसे पं. कुंझरू यांचे झाले नसावे. ते काही असो. अशा या नामवंत कार्यकर्त्यास सर्व्हंटस ऑफ सोसायटीच्या सभासदांच्या यादीतून काढून टाकले ! कदाचित सोसायटीच्या दृष्टीने या दुर्दैवी घटनेला समर्थनीय अशी बळकट कारणे असतीलही पण या घटनेने नव्या पिढीत, नवा (मजूर) वर्ग जन्मास येत असता त्याची दखल घेणारा समर्थ पुढारी सोसायटीने गमावला व प्रागतिकांच्या विचाराचे केन्द्र अशी जी सोसायटी तिचे पुढारीपण, पं. कुंझरू यांच्यासारखे नामवंत वृद्ध व त्यांचे दुय्यम तिय्यम दर्जाचे सहकारी यांच्यावर येऊन पडले व ते आपल्या कुवतीप्रमाणे आपापले कार्य करीत राहिले ! वास्तविक इ. स. १९४७ नंतरच्या स्वातंत्र्यकाळात भारतात संसदीय लोकशाही स्थापन झाल्या-वर लोकशाहीची मूलभूत तत्त्वे लक्षात घेऊन आजकालच्या राजकारणाचे अभ्यासपूर्ण व परखड परीक्षण करण्याची कितीतरी आवश्यकता आहे. कारण एकेका पक्षाचे सभासद सत्तेचे आकर्षण डोळ्यापुढे ठेवून वैय्यक्तिक व गटबाजीने पक्षांतर करीत आहेत. खुद्द काँग्रेस पक्षही याला अपवाद नाही आणि आजचा इंदिरावादी काँग्रेस पक्षही नाही, हे निरनिराळ्या राज्यांतील सत्ताधारी पक्षाची आसने कशी वारंवार डळमळीत होत आहेत त्यावरून चांगले लक्षात येते. सारांश. ह्या लोकशाहीच्या नांवाखाली सत्तासंपादनाचा धुडगूस चाललेला असून लोकशाहीस मुळापासूनच कीड लागत आहे. राजकीय पक्ष म्हटला म्हणजे त्यास काही तत्वज्ञान

व कार्यक्रम असावा लागतो. त्यासाठी काही अभ्यासवर्ग असावे लागतात, त्यासाठी निष्ठा असावी लागते पण अशी काही पूर्वतयारी होण्यापूर्वीच गटबाजीस सुरुवात होते व पक्षनिष्ठ लोकशाहीस धक्का पोहोचतो. स्वातंत्र्योत्तर काळी प्रागतिक पक्ष कोठेही बहुमताने निवडला जाण्याचा फारसा संभव नसताना, केवळ निःस्वार्थी लोकशाहीनिष्ठेने या पक्षांतराची लक्तरे वेशीवर टांगणाऱ्या सर्व्हंट ऑफ इंडिया सारख्या पत्राची कितीतरी आवश्यकता होती. पण ते पत्र बंद झाले व ज्ञानप्रकाशही विझून गेला ! जी गोष्ट पक्षनिष्ठ लोकशाहीची, तीच न्याय-मंदिराच्या पावित्र्याची. आज सत्ताधारी पक्षाने भारतीय दंडविधानात २४ वी घटना दुरुस्ती करून कायदेमंडळातील बहुमताने न्यायदेवतेचे स्वातंत्र्य मर्यादित व निर्माल्यवत् करून टाकले आहे. मालमत्तेच्या मूलभूत हक्कास मर्यादा घालणे एकवेळ समर्थनीय असेल पण त्या साठी २४ व्या घटनादुरुस्ती अन्वये कायदेमंडळांतील बहुमतास एवढी सर्वव्यापी सत्ता देणे जरूर होते की काय हा खरोखर प्रश्न आहे. आता कायदेमंडळातील बहुमताच्या मनात आलें तर, व्यक्ति स्वातंत्र्यावर, त्याच्या वाक्स्वातंत्र्य, लेखनस्वातंत्र्य, संचारस्वातंत्र्य, संघस्वातंत्र्य या सर्वावर मर्यादा येणार आणि न्यायालयास अधिकारांत हस्तक्षेप करणे अशक्य करून टाकणार ! ही काय लोकशाही की सत्ताधारी पक्षाची रशियन मॉडेलवरील हुकूमशाही ? आणि हे सर्व होत असता सर्व्हंटस ऑफ् इंडिया सोसायटीचे सभासद आपले परंपरागत कार्य आपल्या पद्धतीने करीतच आहेत !

राजकीय क्षेत्राप्रमाणे सामाजिक क्षेत्रांतही आजचे प्रागतिक पुरेसे जागरूक नाहीत असे स्पष्ट म्हणावेसे वाटते. लोकशाहीच्या यशस्वितेस नुसती राजकीय समता पुरेशी नाही. समाजात काही एका पातळीवर समता कायम ठेवण्याचा सतत प्रयत्न केला पाहिजे. स्वातंत्र्योत्तर काळात संपत्तीच्या विषम विभागणीचा अतिरेक झाला; पूर्वीच्या कॉटन किंग्ज, ज्यूट किंग्ज, ऑइलकिंग्ज यांच्या जोडीला स्टील किंग्ज व नंतर 'शुगर बॅरन्स' येऊन बसले व ते संपत्तीच्या जोरावर निवडणुकांची राजकारणे खेळू लागले. तसेच सामाजिक क्षेत्रात मागासलेल्या व अस्पृश्य मानलेल्या वर्गाची अवहेलना कायम राहिली, इतकेच नव्हे तर अस्पृश्यांचे मानवी हक्कही त्याना नाका-रण्यात येऊ लागले. समाजात हे सर्व प्रकार चालू असता प्रागतिक हे सर्व प्रकार निमूटपणे पहात आहेत व त्याच्या प्रतिकारार्थ कोठे अस्पृश्यासाठी एखादी शाळा चालव किंवा सहकारी सोसायटी काढ असे गेल्या पिढीतील परंपरागत प्रयत्न आपल्या तोकड्या संख्याबळावर कसेबसे चालवीत आहेत. स्वातंत्र्योत्तर काळात स्त्रीकामगार व त्यांची संघटना अवश्य आहे हे लक्षात घेऊन ना. म. जोशी यांनी त्यात वेळीच पुढाकार घेतला होता, आज त्या क्षेत्रात प्रागतिकांचे नावही

ऐकू येत नाही. कारण महिलामजूरवर्गाच्या संघटनेची आवश्यकता वाटणाऱ्या प्रागतिक महिलास्त्रीचे नाव आठवूनही सांगता येणार नाही. वास्तविक स्वातंत्र्योत्तर कालात, टिळकांच्या काळी मागे पडलेल्या सामाजिक सुधारणेचा कैपक्ष घेऊन समाजात प्रचंड जागृती करण्याची केवढी तरी संधी प्रागतिकांस चालून आलेली होती; ती प्रागतिकांनी दवडली.

धर्मक्षेत्रात प्रागतिकांच्या तत्त्वज्ञानास कधीच पुरेसे तेज आले नाही. या क्षेत्रात प्रागतिक विचाराची पहिली पिढी रानडे यांच्याही आधी जी जन्मास आली ती दादोबा पांडुरंग व दुर्गाराम मंछाराम यांची होय. त्यांनी इ. स. १८४३ त मानवधर्मसभा स्थापन केली व मनुष्य तितका एक, जाती एक, देव एक या ऐक्याची घोषणा केली. यातूनच पुढे परमहंससभा निघाली व त्यांतून प्रार्थना समाजाचा जन्म झाला. तेव्हा रानडे-भांडारकर प्रभृतींनी त्याचा पुरस्कार केला. त्यांच्याही काळात या तत्त्वांचा प्रसार फारसा लोकप्रिय झाला नाही. हे सर्व लोक ख्रिस्ती मिशनऱ्यांचे समाजसेवेचे कार्य पाहून प्रभावित झालेले होते. पुढे गोखल्यांच्या काळात त्यानी धर्मविचार समाजात व्रतधारी कार्यकर्ते निर्माण करण्यापलीकडे केला नाही. पण पुढे कोणाही प्रागतिकाने मिशनऱ्याचे उदाहरण डोळ्यापुढे ठेवून मानवसेवाभावाचे हॉस्पिटल काढले नाही. आज सरकारने हॉस्पिटल्स चालविली आहेत, त्यामागे व्यवस्थित व शास्त्रीय यंत्रणाही आहे पण एखाद्या रोग्याच्या मनाला बरे वाटेल अशी काही प्रार्थनेची किंवा त्याला शांती वाटेल असे बोलण्याची त्याच्या मागे प्रेरणाशक्ती नाही ! पुढे स्वातंत्र्योत्तर काळात भारतातील धार्मिक प्रश्नास सामाजिक दृष्टीने तोंड फोडण्याची कल्पना डॉ. अंबेडकर यांनी हिंदुकोड बिल पुढे आणून केली पण त्यामागील कल्पना नीट ध्यानी घेऊन त्याचा पुरस्कार कुणाही प्रागतिकाने केला नाही, सारांश, धर्मविचार एकदा मागे पडला तो पडलाच !

माझ्या विचाराचा इत्यर्थ असा की प्रागतिकांचे तत्त्वज्ञान व त्यांचे कार्य आजही कालबाह्य झालेले नाही. परंतु कोणतेही तत्त्वज्ञान, मग ते कितीही उच्च असो, पिढी दर पिढीस उत्पन्न होणाऱ्या प्रश्नांच्या अन्वयार्थाच्या भाषेत पुनः पुनः विचार करून मांडले तरच ते कालबाह्य होत नाही. प्रागतिकांस गोखले यांच्यानंतर असा विचारवंत लाभला नाही. त्यांच्या अनुयायांनी प्रस्थापित मार्गाचा परंपरागत अवलंब केला. त्याचे आकर्षण कालान्तराने कमी होत गेले व त्या पक्षाचे अनुयायी कमी होत गेले. पोथीबद्ध कार्यक्रम करणाऱ्या संस्थांची 'संस्थाने' होतात व तिच्या नामवंत पुढाऱ्यांसही आपले संख्याबळ कमी होत असल्याची शोकांतिका गात बसावे लागते !



प्रा. रंगनाथ कौलगुड

शास्त्रीय ज्ञानातील एकतेचा शोध

प्लेटो या ग्रीक तत्त्ववेत्त्याने आपल्या सॉफिस्ट नावाच्या कृतीत असे लिहून ठेवले आहे की 'एकूण मानवी ज्ञानात मूलभूत एकता असते.' गेल्या दोन महायुद्धांच्या मधल्या काळात आंतरराष्ट्रीय शास्त्रीय एकता परिषदेची एका मागून एक अशी अनेक संमेलने भरली. त्यामध्ये विचारवंतानी अशाच प्रकारचे विचार व्यक्त केले आहेत.

प्रस्तुत लेखात आपल्याला प्राचीन ग्रीक काळात जावयाचे नाही. तसेच अलीकडच्या काळाचाही विचार करावयाचा नाही. इथे फक्त १७ व्या व १८ व्या शतकाचा संबंध आहे. या दोन शतकातील तत्त्ववेत्त्यांनी शास्त्रीय ज्ञानातील एकतेची समस्या सोडविण्याचे कोणते व कसे प्रयत्न केले हे पाहावयाचे आहे.

इथे सुरुवातीलाच एक खुलासा करून ठेवतो. या लेखातील विषय शास्त्रज्ञांच्या दृष्टीतून मांडलेला नसून तत्कालीन तत्त्ववेत्त्यांना तो कसा दिसला व त्याची उकल त्यांनी कशी केली हा आहे. म्हणून शास्त्रीय विचारातील उत्क्रांती व शास्त्रांचे वर्गीकरण या संबंधीचा इतिहास इथे लक्षात घेण्याचे कारण नाही.

विचारासाठी घेतलेल्या कालखंडाची सुरुवात बेकन (Bacon) पासून होते व समाप्ती कांट (Kant) मध्ये होते. दरम्यानच्या काळात इतरही अनेक प्रतिभावंत तत्त्वज्ञानी होऊन गेले. त्यांचे विचार अर्थातच लक्षात घेतले पाहिजेत.

या सर्व तत्त्ववेत्त्यांचे एकतेच्या विषयावर एकमत झाले असेल अशी अपेक्षा करणे केवळ चूकच नव्हे तर ते त्या थोर विचारवंतांचा अनादर करण्यासारखे होईल. नाही म्हणायला काहींची मते एकमेकाशी जुळती मिळती आहेत. काहींची मते भिन्न आहेत. तर काहींची अगदी परस्पर विरोधी आहेत.

बेकन व नैसर्गिक तत्त्वज्ञान (Natural Philosophy)

शास्त्रातील एकता तत्त्वाचा पहिला पुरस्कर्ता इंग्लिश तत्त्वज्ञानी बेकन. त्याने विश्वाचे दोन मुख्य भाग मानले. एक देव व त्यासंबंधित विषयांचा व दुसरा नैसर्गिक तत्त्वज्ञानाचा. या दुसऱ्या भागात त्याने शास्त्रांखेरीज नीती व राजकीय तत्त्वज्ञाने

अनुक्रमणिका

वगैरे विषय घातले. विज्ञानाचे हात देवापर्यंत किंवा दैविक गोष्टीपर्यंत पोचता कामा नयेत असा मनाई हुकूमच जणु बेकनने काढला होता !

बेकन व त्याचा समकालीन फरेंच तत्त्वज्ञानी डेकार्ट् (Descartes) यानी शास्त्रांची पूर्वीची बैठक झटकली व ती नव्याने पुन्हा निराळी घालून दिली. या दोघानी शास्त्रीय ज्ञानात एकता स्थापण्याचा जणु विडाच उचलला होता !

बेकनच्या एकता तत्त्वाचा आधार 'समान उत्पत्ती' हा होता. त्याच्या मते सर्व शास्त्रे नैसर्गिक तत्त्वज्ञानातून उगम पावली आहेत. प्रत्येक शास्त्राची रीत वेगळी असली, तरी सर्व शास्त्रांचे एकीकरण (Integration) करता येणे शक्य आहे. असे त्याचे ठाम मत होते.

डेकार्ट् व सार्वत्रिकता (Universality).

याने सार्वत्रिकता हे शहाणपणाचे मूळ लक्षण मानले. त्याच्या मते एकण मूलभूत कल्पना मोजक्याच आहेत. या कल्पनांच्या संयोगाने ज्ञान निर्माण होते. ही संयोगाची क्रिया संपूर्णपणे तर्कशुद्ध असते. त्यामुळे तर्कशास्त्र व विज्ञानपद्धती यात कोणताही भेद नाही.

आपली ही मते मांडताना त्याने भूमितीचा विशेष आधार घेतला. तो विज्ञान हे एकच आहे असे मानतो. विषयवस्तूप्रमाणे शास्त्रीय ज्ञानाचे वर्गीकरण करणे त्याला मान्य नाही. कारण यामुळे शास्त्र म्हणजे अनेक असंबद्ध शास्त्रीय सत्यांचे एक कडबोळेच होईल. एवढेच नव्हे तर अशा व्यवस्थेत विज्ञानाच्या मूळ कल्पनेलाच बाधा येईल. म्हणूनच त्याने सार्वत्रिकता हे विज्ञानाचे मूळ लक्षण मानले. यामुळे एकता तत्त्व आपोआप सिद्ध होते.

लीब्निझ (Leibniz) व प्रात्यक्षिकात्मक ज्ञानकोश – (Demonstrative Encyclopedia).

या फरेंच तत्त्ववेत्याचे मत बेकन व डेकार्ट यांच्याशी जुळणारे होते. त्याने असा इशारा दिला की विज्ञानात एक क्रांतीकारक क्षण आला आहे. या संदर्भात माणसापुढे दोनच पर्याय आहेत. एका योग्य मार्ग पकडून सुसंस्कृत समाजरचनेची वाटचाल करणे. दुसरा आडमार्ग पकडून पुन्हा रानटी अवस्थेला जाऊन पोहोचणे.

प्रत्येक शास्त्रीय तत्त्व प्रात्यक्षिकाने सिद्ध करता येते अशी त्याची मनोमन खात्री होती. म्हणूनच तो जन्मभर प्रात्यक्षिकात्मक ज्ञानकोश तयार करण्यासाठी धडपडला. ते काम तो पूर्ण करू शकला नाही हा भाग वेगळा. परंतु त्याच्या एकता तत्त्वाचा आधार प्रात्यक्षिक होते हे सिद्ध होते.

याखेरीज त्याने संपूर्ण शास्त्रीय ज्ञानासाठी एकच भाषा असावी असा आग्रह धरला. म्हणजे एकभाषा हा एकतेचा आणखी एक आधार आहे असे त्याने मानले होते. ही भाषा फरेंच असावी असे त्याला वाटणे स्वाभाविक होते.

त्याला प्रत्येक शास्त्रीय तत्त्वात सार्वत्रिकता दिसत होती. म्हणून त्याचे म्हणणे असे होते की विज्ञानात वर्गीकरण करणे व्यर्थ आहे. त्यामुळे विशेष सोयही होत नाही व इतरही कोणता हेतू साध्य होत नाही. तेव्हा विज्ञानातील तथाकथित सर्व विभागांचे विसर्जन करावयास पाहिजे. ज्ञानाचे सार कल्पनेत असते, व कल्पनेचे स्वरूप सार्वत्रिक असते. या मूळ कल्पनांना त्याने ' मानवी विचारांची मूळाक्षरे ' मानले. परिणामी, कोणताही गहन अथवा गूढ विचार या मूळाक्षरात मांडणे शक्य आहे, या विलक्षण विचारात लीब्निझच्या प्रतिभेची उंच भरारी दिसून येते.

व्यवहारी तत्त्वज्ञानी

याच काळात व्यवहारी वृत्तीने वागणारे काही तत्त्वज्ञानी होतेच. त्यांनी एकतेचे तत्त्व उचलून धरले. पण त्यांचा हेतू निराळा होता. त्यांना त्यातून शैक्षणिक सोय दिसली. शिवाय ते तत्त्व सामाजिक व्यवस्थेला पोषक आहे हे त्यांनी ओळखले होते. त्यांनी अशी भूमिका का घेतली ? यालाही एक पार्श्वभूमी आहे. त्या काळात न्यूटन व इतर शास्त्रज्ञांच्या संशोधनामुळे भौतिक शास्त्रात सर्वत्र एक आत्मसंतुष्टतेची भावना निर्माण झाली होती. त्यामुळे ज्ञानाची क्षितिजे दूर लोटण्याऐवजी, आहे ते ज्ञान व्यवस्थित रचण्यामध्ये विचारवंतानाही कृतकृत्य वाटू लागले होते. तेव्हा अशांना विज्ञान-सुधारक न म्हणता त्यांना समाज-सुधारक म्हणणेच जास्त सयुक्तिक आहे.

शास्त्रीय ज्ञानाच्या वर्गीकरणाचा अर्थ तत्त्वज्ञानी आपल्या सोईप्रमाणे लावतात. डेकार्ट, लीब्निझ यांच्या मते वर्गीकरण हे एकतेचे समर्थनच आहे. उलट स्पिनोझा (Spinoza), मलेब्रांसी (Malebranche), लॉक (Locke) व बर्कलि (Berkeley) या तत्त्वज्ञान्यांच्या मते वर्गीकरणाने शास्त्राशास्त्रामधील मूलभूत भेद सिद्ध होतात.

डि अलेम्बर्ट (D' Alembert)

याच्या मते शास्त्रांना स्वतंत्र अस्तित्व आहे. त्यांच्या स्वरूपात मूलभत भेद आहेत. कारण एका शब्दाचा एका शास्त्रातील अर्थ त्याच शब्दाच्या दुसऱ्या शास्त्रातील अर्थासारखा क्वचितच असतो. त्यामुळे विभिन्न ज्ञानांमध्ये एकीकरण करण्याचा, व्यवस्था आणण्याचा खटाटोप व्यर्थ आहे, यात वेळ घालविण्यापेक्षा

प्रत्यक्ष ज्ञानसाधना करणे जास्त हिताचे. हे सर्व त्याने एका छोट्या सूत्रात सांगितले आहे. ते असे : कोणताही ज्ञानकोश हा केवळ एक शब्दकोशच असतो.

व्ही. कँडिलॅक (V. Candillac)

याच्या एकता तत्त्वाचा आधार वेगळाच आहे. तो म्हणजे सर्व शास्त्रांचा अंतिम हेतू समान असणे. हा हेतु कोणता तर माणूस आणि त्याचा परिसर यांच्यामध्ये परस्पर हिताचे संबंध प्रस्थापित करणे. कांट तेच म्हणतो.

कँडिलॅकच्या मते कोणतीही कल्पना शेवटी भाषेत मांडावी लागते. म्हणजेच कल्पनेशी भाषेच्या माध्यमाने दोन हात करावे लागतात. अशा रीतीने शेवटी कल्पना शब्दाच्या जाळ्यात पकडली जाते; म्हणजे कल्पनेला स्वतंत्र अस्तित्व नाही. तिच्यासाठी वापरले जाणारे शब्द हेच खरे. आणि अशा या शब्दांशीच आपलें कर्तव्य आहे. उदाहरणार्थ, अवघे गणितशास्त्र 'मोजणे' या शब्दात बसविता येते. हेच इतर शास्त्रांना लागू होते.

प्रत्येक शास्त्र हे एक तर्कशुद्ध पद्धती आहे. म्हणजेच त्यात एकता आहे. परंतु सर्व शास्त्रांचा एकत्रित विचार केला तर या प्रकारची एकता दिसत नाही. परंतु या शास्त्रांमुळे एकूण शास्त्रीय ज्ञानाला सुसंघटित व सुव्यवस्थित स्वरूप आले आहे. याचा अर्थ असा की शास्त्रीय ज्ञान ही एकच एक तर्कशुद्ध पद्धती नव्हे तर अशा अनेक पद्धतींचे एकीकरण आहे.

कांट (Kant)

कांटने थोड्या फार फरकाने कँडिलॅकचे मतच उचलून धरले आहे. त्याने एकता तत्त्वाला स्पष्ट व सरळ विरोध दाखविला आहे. त्याच्या मते एकता तत्त्व तर्कशास्त्रापुरते ठीक आहे. परंतु त्याने विज्ञानाच्या क्षेत्रात लुडबुड करण्याचे कारण नाही. तर्कशास्त्र निराळे व शास्त्रीय पद्धत निराळी. केवळ तर्कशास्त्राने नवे शोध लागतील का? त्या साठी शास्त्रीय पद्धतीचीच कास धरावी लागेल.

कांट म्हणतो की प्रत्येक व्यवसायाचे एक स्वतंत्र तंत्र असते. म्हणूनच एकाला बारा भानगडी जमणार नाहीत; आणि वेळप्रसंगी एखाद्याला त्या कराव्या लागल्या तरी त्याची कार्यक्षमता यथातथाच राहणार; म्हणून 'कामाची विभागणी' हे एक मूलभूत तत्त्व मानले पाहिजे. काम वाटून दिले म्हणजे सोय होते. पण तो एक केवळ आनुषंगिक परिणाम होय.

म्हणूनच प्रत्येक शास्त्र स्वतंत्र असते. त्याची चाल निराळी असते व ते सर्वस्वी स्वतःच्या पायांवर उभे असते. त्यामुळे शास्त्रीय ज्ञानाची वाढ ही

अनुक्रमणिका

'प्रसरण' या अर्थाची भौतिक कल्पना नाही. तर ती झाडाची किंवा प्राण्याची 'वाढ' या अर्थाची जीवशास्त्रीय कल्पना आहे. म्हणजेच ती एक सेंद्रिय (organic) वाढ असते. या सर्व लक्षणांमुळे एक शास्त्र म्हणजे एक तर्कशुद्ध पद्धती बनते. अशा पद्धतींच्या एकीकरणातून शास्त्रीय ज्ञान तयार होते. हा विचार एकता तत्त्वाच्या प्रथम पुरस्कर्त्यांच्या नेमका विरोधी आहे.

कांटच्या मते प्रत्येक शास्त्र एका मध्यवर्ती कल्पनेवर आधारलेले असते. हे लक्षात घेतले म्हणजे शास्त्रीय ज्ञानाचे वर्गीकरण हे विषयवस्तूवर अवलंबून नसून मूळ कल्पनेवर आधारलेले आहे हे स्पष्ट होते.

अखेरचे चिंतन

वरील विवेचनात आपण एकता तत्त्वाचा मागोसा घेत घेत बेकनपासून कांटपर्यंत मजल मारली. निरनिराळ्या तत्त्ववेत्त्यांनी एकता समस्येला कसा हात घातला हे पाहिले. त्यामुळे समस्येच्या सर्व बाजू प्रकाशात आल्या. हाच लभ्यांश.

इथे हॉब्स्ज (Hobbes) व ह्यूम (Hume) या थोर तत्त्ववेत्त्यांची हजेरी का लागली नाही असा प्रश्न जिज्ञासू वाचक विचारू शकतील. या दोघांची नावे मुद्दाम गाळली आहेत. एक कारण असे की त्यांच्या या विषयावरील विचारात काही नवीन नव्हते. दुसरे कारण म्हणजे त्यांनी या एकता तत्त्वाची गंभीर दखल घेतलेली नाही.

या संदर्भात गेल्या व चालू शतकात काय घडले हे जाणून घेण्याची इच्छा काही वाचकांना कदाचित होईल. त्यांच्यापुरते 'पुन्हा केव्हा तरी' एवढेच सांगून ठेवतो.



प्रा. श्याम जोशी

माध्यमिक शिक्षणातील संस्कृतचे स्थान

या विषयावर आज अगदी दोन टोकांची मते दिसून येतात. योगी अरविंदांचे भविष्य असे आहे की नजीकच्या काळात संस्कृत ही जगातील प्रमुख भाषा म्हणून तिला स्थान मिळेल. मराठी साहित्य संमेलनाचे अध्यक्ष श्री. पु. शि. रेगे यांनी आणि हिंदीचे श्री. दिनकर यांनी संस्कृतची तरफदारी केलेली आहे. संस्कृत ही भारताची राष्ट्रभाषा असावी असे म्हणणारे श्री. चक्र-देव संस्कृत मॉंटेसरी चालवीत आहेत. दुसऱ्या टोकाला संस्कृत ही मृतभाषा आहे, ही विशिष्ट वर्णीयांची भाषा आहे असे मानून तिला झुरळाप्रमाणे झटकणारे लोक आहेत. काही संस्था आणि शाळा संपूर्णपणे अ-संस्कृत अवस्थेत चालू आहेत. संस्कृतच्या प्रगत अभ्यासासाठी काही वेळा परदेशी जावे लागेल. अशा स्थितीत संस्कृतचे अभ्यासक्रमात नेमके काय स्थान असावे हा प्रश्न पडतो. शालेय आणि महाविद्यालयीन पातळीवर संस्कृतचा शिक्षक म्हणून काम केल्या-वर आणि अनेक शिक्षक, पालक, विद्यार्थी यांशी संबंध आल्यानंतर बनलेले माझे मत येथे नमूद करीत आहे.

काही कालापूर्वी संस्कृत ही (अर्धमागधीप्रमाणे) वैकल्पिक भाषा म्हणून माध्यमिक शाळांतून शिकवली जात होती. एस्. एस्. सी. ला संस्कृतचा एक शंभर गुणांचा अख्खा पेपर होता. आणि बहुतेक शाळातून एस्. एस्. सी. ला संस्कृत घेऊन विद्यार्थी बसत असत. हुषार विद्यार्थ्यांना जास्त गुण मिळविण्यासाठी आणि सामान्य विद्यार्थ्यांना हमखास पास होण्यासाठी एक विषय या नात्याने त्याचा फायदा होत होता. आजच्या अभ्यासक्रमानुसार संस्कृत आणि हिंदी असा एक संयुक्त पेपर हिंदीच्या संपूर्ण पेपरला वैकल्पिक म्हणून मराठी विद्यार्थ्यांना एस्. एस्. साठी ठेवलेला आहे. त्याची परीक्षा नववीमध्ये घेण्यात येणार आहे. (म्हणजे दोन वर्षे पाव पाव संस्कृत शिकून झाल्यावर.) त्याशिवाय दहा-वीला घेता येण्यासारखा अनेक विषयांमध्ये संस्कृतचा एक पेपर आहे. अर्थात, हिंदीला वैकल्पिक असलेले संस्कृतच जेथे टाळता येते तेथे दहावीतल्या पेपराची काय कथा? महाविद्यालयात आणि संस्कृत (तिथेही हिंदीला वैकल्पिक) घेणारा

अनुक्रमणिका





विद्यार्थी हा अर्धा पेपर देऊन आलेला असणार हे गृहीत धरून विद्यापीठाचा अभ्यासक्रम ठरविण्याची पाळी आलेली आहे.

संस्कृतचा अभ्यास विद्यार्थ्यांनी केलाच पाहिजे काय, असा मुले कुठारः अनेक विचारवंत घालत असतात. त्यांना उत्तर देणे म्हणजे काहींच्या बाबतीत तरी मिथ्यासुप्ताला जागृत करणे होय. तरीही संस्कृत नकोच म्हणण्यामागचा त्यांचा युक्तिवाद खोडून काढता आला तर पाहू :

संस्कृत ही भटाबामणांची भाषा आहे म्हणणाऱ्यांच्या बुद्धीची केवळ कीव करून आपण त्यांना सोडून देऊ. संस्कृतात असलेल्या वेदांसारख्या ग्रंथांतून आणि मनुस्मृतीत सामाजिक विषमता वगैरे सांगितली आहे म्हणणारे वेदांच्या अभ्यासाला अगर मनुस्मृतीच्या अभ्यासाला विरोध करीत नाहीत हे वास्तविक त्यानीच लोकांना सांगायला हवे. संस्कृत ही मृतभाषा आहे असा अनेकांचा आरोप आहे. मृत म्हणजे व्यवहारात नसलेली असे त्याना म्हणायचे असावे. असे असेल तर महाराष्ट्राला तामीळ, तेलगू या भाषा मृत आहेत. किंबहुना ज्ञानेश्वरांची मराठी आज मृत आहे. केवळ संस्कृतमध्येसुद्धा व्यवहार करता येतो हे कान उघडे ठेवून एखाद्या संस्कृतपरिषदेला हजर राहिल्यास कळून येईल. निदान पं. वसंत गाडगीळ अगर पं. मिराजदार याची व्याख्याने ऐकूनही हे लक्षात येईल. संस्कृतमध्ये आज अनेक नियतकालिके निघतात. तेव्हा, भाषेचे मृतत्व हे सापेक्ष आहे. संस्कृतचा व्यवहारात काय उपयोग हा प्रश्न अनेकांना सतावतो. संस्कृत श्लोकाच्या मोबदल्यात मंडईत एखादी भाजीची पेंढी मिळणार नाही हे खरे, पण तशी ती ज्ञानेश्वरीतल्या ओवीने अगर इंग्रजीतल्या हिरॉइक कप्लेटनेही मिळत नाही. किंबहुना आपल्या सर्व शिक्षणपद्धतीबद्दलच हे खरे आहे : 'useless knowledge' चा काय उपयोग असतो हे जाणकारांना रसेल न वाचताही कळावे. पण सर्वसामान्य विद्यार्थ्याला भाषेचे working knowledge मिळाले कि बस्स मग working मध्ये नसलेल्या संस्कृतचा अभ्यास कशाला ? याला उत्तर :— सध्या सातवी आठवीला शिकवतात एवढे मराठी पुरे आहे : हिंदी त्यापेक्षा एखादे वर्ष जास्त शिकवा आणि इंग्रजी कॉलेजमधून 'हटाव'. कोवळ्या मुलांना अनेक भाषांचा बोजा झेपायचा नाही असे काहींना वाटते. पण त्यात तथ्य नाही. तीन भाषा सोसतात पण चार सोसत नाहीत हे कशावरून ठरवले ? आणि मुंबईसारख्या शहरातील अगदी लहान मुलेही अनेक भाषा लीलया बोलतात. काही मानसशास्त्रज्ञांच्या मते लहानपणीच जास्त भाषा शिकणे शक्य आहे. संस्कृतमधील विश्वमान्य तत्त्वज्ञानग्रंथ आणि गटेशेलीना वेडे करणारे साहित्य अवश्य अभ्यासले पाहिजे या म्हणण्याला विरोधकांचे उत्तर

असे की, या गोष्टींचे प्रादेशिक भाषांतून भाषांतर करून अभ्यासता येईल. पण मग हीच गोष्ट इतर भाषांना लागू करता येईल. आणि शेक्स्पियर अगर तुलसीदास मुळातून वाचायचे कारण नाही. वरील सर्व विवेचनावरून सुज्ञास एवढे मान्य व्हावे की, भारतीय संस्कृतीचा वारसा जिच्यात अंतर्भूत आहे आणि जिचा पाश्चात्यांनीही प्रकर्षाने अभ्यास चालविलेला आहे. त्या संस्कृत भाषेचा अभ्यास करण्याची संधी आपल्या विद्यार्थ्यांना दिली पाहिजे.

पुढचा प्रश्न असा की संस्कृत हे आवश्यक असावे की वैकल्पिक ? मला वाटते संस्कृत वैकल्पिक असावे. पण ते विद्यार्थ्यांना वैकल्पिक असले तरी शिक्षण-संस्थांना आवश्यक असावे. म्हणजेच प्रत्येक संस्थेत संस्कृतच्या अभ्यासाची सोय असावी. तसा दंडक संस्थांवर सरकारने घालावा. बऱ्याच वेळा विद्यार्थी अगर पालकांशी सल्लामसलत न करता विषयांची सोय केली जाते. संस्कृत वैकल्पिक असावे याचा अर्थ सध्याच्या अभ्यासक्रमात संस्कृताभिमान्यांच्या तोंडावर तुकडा फेकलेला आहे आणि हिंदीला पर्यायी ठेवलेले आहे तसे नव्हे. अनेकातून निवडा-वयाच्या काही विषयामधे संस्कृत निवडता यावे. ते optional असावे, alternative नव्हे. आठवी, नववी व एस्. एस्. सी. ला एक संपूर्ण शंभर गुणांचा संस्कृतचा पेपर असावा. ते आवश्यक नसावे याचे कारण ते व्यवहार्य नाही आणि त्यामुळे अप्रियता वाढेल हे होय. असे केल्यास कदाचित् संस्कृत आपणहून कोणी घेणार नाही अगर अगदीच कमी विद्यार्थी घेतील अशी एक शंका घेता येईल. पण त्याला इलाज आहे. संस्कृतच्या अभ्यासाची आवश्यकता ज्यांना पटलेली आहे. असे वास्तवदृष्टीचे बरेच संस्कृतनिष्ठ सापडतील. त्यापैकी काही missionary zeal असलेले कार्यक्षम लोक आहेत. त्यानी संस्कृतचा प्रचार करावा. विद्यार्थी आणि पालकांना त्यांचे गैरसमज दूर करून संस्कृतच्या अभ्यासाचे महत्व पटवून द्यावे. आणि संस्कृतविषयीची अप्रीति कमी करावी. सरकारने या संस्कृतभाषाप्रचारकांना शक्य तर वेतन अगर भरपूर आर्थिक सहाय्य द्यावे. या प्रचारकांना शाळातून येऊन प्रचार करण्याची मुभा असावी. (खरे पाहता कोणताच विषय आवश्यक न करता प्रत्येक विषयाबाबत अशी सोय व्हावी.)

जे संस्कृत शिकवायचे त्याचा अभ्यासक्रम असावा ? तत्वज्ञान आणि व्याकरण यांचा मुळातून अभ्यास बी. ए. च्या शेवटच्या वर्षापर्यंत टाळावा. शाळांमध्ये आठवी, नववी व दहावी या प्रत्येक वर्षाला संस्कृत साहित्याचा इतिहास जवळजवळ निम्मा असावा. संस्कृत साहित्यातील वेचे (आवश्यक तेथे सुलभ करून) निम्म्या भागात असावेत. केवळ या उताऱ्यांचा अभ्यास करण्या-

साठी आवश्यक तेथे आणि तेवढे व्याकरण अभ्यासक्रमात असावे. तेही शक्यतो टीपांच्या स्वरूपात असावे. काही निवडक श्लोक विद्यार्थ्यांना पाठांतरासाठी नेमावे. अशा तऱ्हेने, संस्कृत साहित्याचा परिचय करून देणारा अनुक्रमित-इतिहास, त्याच्याशी संबंधित काही वेचे आणि त्या वेच्यांवर आधारलेले व्याकरण (functional grammar) अशी अभ्यासक्रमाची ढोबळमानाने रूपरेषा देता येईल. याखेरीज जास्त समर्थ अभ्यासकांसाठी संस्कृतसंभाषण, तत्त्वज्ञान, व्याकरण इत्यादी गोष्टींचा अभ्यास करण्याची सोय पाठशाळातून करता येईल.

संस्कृतच्या शिक्षकांनीही काही गोष्टी लक्षात ठेवणे आवश्यक आहे: बऱ्याचवेळा विषयशिक्षकच त्या विषयाचा शत्रू ठरण्याची भीती आहे. हे टाळण्यासाठी विषय रंजक करून शिकवणे आवश्यक आहे. स्वतः जरी एका विशिष्ट पठडीतून शिक्षण घेतलेले असले तरी आपला विद्यार्थी सिनेसंस्कृतीत वाढलेला, आधुनिक जगात नित्य वावरणारा आहे हे जाणून शिकवणे आवश्यक आहे. म्हणूनच रुक्षपणा टाळणे हे आपले पहिले कर्तव्य ठरते. अव्याकरणपणाचा दोष पत्करूनही विष्णु-शर्म्याचा वारसा चालवणे आजकाल क्रमप्राप्त आहे.

शेवटी एवढेच सांगावेसे वाटते की, इस्त्राईल, अरबस्थान आणि चीन यांनी आपल्या हजारो वर्षापूर्वीच्या भाषांचे पुनरुज्जीवन केलेले असतांना अजूनही जिवंत असलेली संस्कृतभाषा आपण मरू देऊन मग तिला मृतभाषा म्हणण्याचा करंटेपणा करू नये.



अनुक्रमणिका

महायोगी अरविंद–पुरवणी माहिती

लेखक : श्रीराम माधव चिंगळे, एम. ए., तत्त्वज्ञानमंदिर, अमळनेर

श्री संपादक नवभारत यांस कृ. स. न. वि. वि.

'नवभारत'च्या सेप्टेंबर १९७२ च्या अंकातील 'महायोगी श्री अरविंद' हा लेख मोठ्या आस्थेने वाचला, कारण प्रस्तुत वर्ष हे श्रीअरविंदांचे जन्मशताब्दि वर्ष होय. लेख प्रसंगोचित व अभ्यासपूर्ण आहे. परंतु त्यातील काही किरकोळ चुकांकडे व काही गैरसमज निर्माण करणाऱ्या विधानांकडे, आणि काही अनुल्लेखित पण महत्त्वाच्या गोष्टींकडे लक्ष वेधणे आवश्यक आहे.

(१) पान १ वर श्री अरविंदांचा जन्म ब्राह्मण कुळात झाला असे लिहिले आहे. ते बरोबर नाही, कारण त्यांचा जन्म कायस्थ कुळात झाला होता. बंगाली उपनांवांचा साधारण परिचय असणारांच्या लक्षात ही गोष्ट सहज येईल.

(२) पान २ वर 'ड्युएट' हे नाव आढळते. ते बरोबर नाही कारण येथे अभिप्रेत असलेले मूळ इंग्रजी विशेषनाम DREWETT असे आहे.

(३) पान ५ वर श्रीअरविन्द व लोकमान्य टिळक यांच्या जिव्हाळ्याच्या संबंधाचा विचार करण्यात आला आहे. हा भाग अगदी बरोबर आहे. परंतु त्यात एक विधान खालील प्रमाणे आहे :– 'श्रीअरविंदांचा प्रत्यक्ष आत्मानुभूतीचा भाग विचारात न घेतल्यास भगवद्गीतेच्या रहस्याबद्दल दोघांच्या विचारसरणीत बरेचसे साम्य असलेले आढळून येते." हे विधान तितकेसे बरोबर वाटत नाही. श्रीअरविंदांच्या गीताप्रबंधांचा बारकाईने अभ्यास केल्यावर प्रस्तुत लेखकास असे आढळून आले की, श्रीअरविंदांच्या गीताप्रबंधांमध्ये आत्मानुभूतीचा भागच सारभूत भाग आहे व त्यामुळे दोघांच्या विचारसरणीत साम्यापेक्षा वैषम्यच अधिक दिसून येते. लोकमान्यांचा भर कर्तव्यकर्मांवर– मुक्तावस्थेत देखील– आहे. श्रीअरविंदांच्या मते ईश्वरप्राप्ति हेच मानवाचे सर्वश्रेष्ठ कर्तव्य होय व त्याच्या पूर्तीसाठी सर्व व्यावहारिक कर्तव्यकर्मांना होळीत टाकण्याची भाषाही श्रीअरविंद वापरतात :–

"If that can only be attained by renouncing works and life and *all duties* and the Call is strong within us, then *into the bonfire they must go*, and there is no help for it. The call of God is imperative and cannot be weighed against any other considerations."

— Essays on the Gita, First Seires, p. 48

अनुक्रमणिका

लोकमान्यांच्या मते "कर्मयोगाचे सर्व रहस्य थोडक्यात सुंदर रीतीने" देणारा व "कर्मयोगाची चतुःसूत्री" ग्रथित करणारा खालील श्लोक महत्त्वाचा आहेः– "कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन। मा कर्मफलहेतुर्भूर्मा ते संगोऽस्त्वकर्मणि ।।" श्री अरविंदांच्या मते गीतेतील खालील श्लोक महत्त्वाचा आहेः– "सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज। अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः" ।। त्यांच्या मते याचे पहिले चरण तर गीतेचे महावाक्य होय. श्री अरविंदांच्या मते गीता आधुनिकांना अभिप्रेत असलेल्या कर्मांवर भर देत नसून दिव्य कर्मांवर भर देते– "Divine Action." त्यांच्या मते मुक्त मानवाच्या हातून लोकसंग्रहासाठी घडणारी कर्मे कर्तव्यभावनेने केली जात नसून भगवदादेशाने घडत असतात. लोकमान्यांच्या मते गौतमबुद्ध, रामकृष्ण-विवेकानंदांसारख्यांचा सर्वकर्म संन्यास गीतोक्तकर्मयोगाच्या चौकटीत बसत नाही. परंतु श्री अरविंदांच्या मते गीतेत त्याचेही पूर्ण समर्थन आहे, तात्पर्य हे की, दोघांच्या मतांमध्ये आपाततः साम्य आढळून आले तरी दोघांच्या विचारसरणीतील भेदही उपेक्षणीय नाहीत.

पान २–३ वर श्री अरविंदांच्या विलायत शिक्षणाबद्दल माहिती देण्यात आली आहे. या संदर्भात एका अनुल्लेखित मुद्याकडे लक्ष वेधणे आवश्यक आहे. विलायतमधील श्री अरविंदांचे जीवन आर्थिक दृष्टीने हलाखीचे गेले. त्यांना अनेकदा उपासमारही सहन करावी लागली. त्यांच्या वडिलांच्या प्रमाणाबाहेरच्या औदार्यामुळे त्यांच्या मुलांना वेळेवर कधी पैसे पोचत नसत. पुढे पुढे तर घरची आर्थिक मदत अजिबात बंद झाली व त्यांना अपुऱ्या किंवा जेमतेम पुऱ्या शिष्यवृत्तीवर दिवस कंठावे लागले.

पान तीनवर श्री अरविंदांच्या बडोद्यातील वाङमयीन जीवनाची माहिती देण्यात आली आहे. परंतु त्यांच्या गृहस्थाश्रमाबद्दल माहिती देण्यात आलेली नाही. बडोद्यास असतानाच श्री अरविंद यांचा विवाह १९०१ मध्ये भूपालचंद्र बोस यांची कन्या मृणालिनी इच्याशी झाला. परंतु त्यांच्या आध्यात्मिक, ध्येयवादी व राष्ट्रप्रेमी वृत्तीमुळे त्यांचा गृहस्थाश्रम फारसा सुखाचा झाला नाही. त्यांच्या अल्पवयीन व सुखासीन जीवनास अभ्यस्त असलेल्या पत्नीस त्यांच्या ध्येयमय जीवनाशी समरस होता आले नाही. श्री अरविंदांनी तिला लिहिलेल्या पत्रांवरून ही गोष्ट प्रत्ययास येते.

पान १० वर 'योगसाधनेची फलश्रुती' या सदरात श्री अरविंदांना वैयक्तिक साधनेत २४ नोव्हेंबर १९२६ साली सिद्धी मिळाल्याचा उल्लेख नाही. हा दिवस तेव्हापासून श्री अरविंदाश्रमात उत्सवाच्या रूपात साजरा करण्यात येत असतो.

पान ११ वर एक विधान असे आहे :– " याप्रमाणे परमात्मपुरुष (Supramental Being) पृथ्वीवर आणण्यात अरविंदांना अपयश आले." हे विधान निखालस चुकीचे आहे. श्री अरविंदांना वैयक्तिक साधनेत सिद्धी मिळाल्यानंतर अनवरत दोन तपे ते या अवनीतलावर अतिमानसतत्वाची अवतारणा करून पृथ्वीचे नंदनवन बनविण्याच्या महान् ध्येयात निमग्न होते. ५ डिसेंबर १९५० रोजी त्यांनी या महान् ध्येयाच्या पूर्तीत पार्थिव देहाचा अडथळा येतो म्हणून महासमाधि घेतली. पार्थिव देहाच्या वियोगकालीही श्री अरविंदांनी चमत्कार करून दाखविला. या स्थितीत त्यांच्या देहातून तीन दिवस अतिमानस कोटीतील दिव्य प्रकाश निघत होता व यामुळे या काळात त्यांच्या देहात विक्रिया झाली नाही. देहोपाधीचा त्याग करून शुद्धात्म स्वरूपात अवस्थित राहून श्री अरविंद आपल्या ध्येयपूर्तीसाठी झटत राहिले. अखेर २४ एप्रिल १९५६ साली माताजींनी श्री अरविंदांना आपल्या प्रयत्नात यश मिळाल्याचे जाहीर केले. त्याचे दृष्टफल कालाच्या ओघात सर्वांना दृग्गोचर होईल. यामुळे श्री अरविंदांना आपल्या ध्येयात अपयश आलें हे म्हणणे चुकीचे ठरते. तत्पूर्वी देखील आपल्या ध्येयात अपयश आल्याचे त्यांनी कधीच म्हटले नव्हते. उलट प्रयत्नांची पराकाष्ठा करून, वाटेल त्या हालअपेष्टा सोसून व वाटेल ती किंमत मोजूनही आपल्या ध्येयात सिद्धी मिळवूच अशी आत्मविश्वासपूर्ण व यशाची खातरी असल्याची भाषाच ते वापरीत असत.

श्री अरविंदाश्रमात आध्यात्मिक पातळीवर होत असलेला आंतरराष्ट्रीय सहजीवनाचा प्रयोग हाही लक्षात घेण्याजोगा आहे. या दृष्टीने आंतरराष्ट्रीय विद्यापीठाची योजना व अरविल (Auronville) या उषानगरीची योजना (यूनेस्कोपुरस्कृत) याही उल्लेखनीय आहेत.

यावरून अरविंदांच्या यशस्वी जीवनाची व अवतारकार्याची कल्पना येते.



अनुक्रमणिका

वाचकांचा-पत्रव्यवहार

श्री. संपादक, नवभारत यांस :–

'नवभारता'च्या चालू (नोव्हेंबर १९७२) अंकात डॉ. पोतदारांचा 'समन्वयाधिकरणातील पूर्वपक्ष' या विषयावर प्रदीर्घ व पांडित्यपूर्ण लेख आला आहे. त्या लेखातील एक मुद्दा मला विवाद्य वाटतो. तो मुद्दा म्हणजे 'शास्त्र' शब्दाच्या अर्थाबद्दल. डॉ. पोतदारांनी 'शास्त्र' म्हणजे वेदान्त, उपनिषदे, असा अर्थ घेतला आहे. पण 'शास्त्रा'चा हा अर्थ घेतला तर 'शास्त्रात ब्रह्म प्रतिपाद्य नाही' या मीमांसकांच्या आक्षेपाला काही सयुक्तिकता रहात नाही. 'शास्त्र' याचा 'वेद' हा व्यापक अर्थ घेतला तरच मीमांसकांचा आक्षेप सयुक्तिक व चर्चाविषय होऊ शकेल.

ब्रह्मसूत्रे उपनिषदांवर आधारित असली तरी त्यामुळे 'शास्त्र' म्हणजे 'उपनिषदे' असे ठरत नाही. आपल्या राज्यघटनेच्या एका विभागाने नागरिकांना काही मूलभूत हक्क दिलेले आहेत; पण हे हक्क एका विभागाने दिलेले असले तरी 'घटनेने नागरिकांना काही मूलभूत हक्क दिले आहेत' असे म्हणणे गैर नाही.

– रा. पु. पटवर्धन

विलायतेस गेलेली पहिली हिंदी स्त्री कोण ?

"डॉ. भाऊदाजी व्यक्ति, काळ व कर्तृत्व" ह्या अलीकडेच प्रसिद्ध झालेल्या प्रा. अ. का. प्रियोळकरांचे ग्रंथ वाचले. सदरहू चरित्रग्रंथात पृष्ठ १०८–११० वर त्यानी डॉ. भाऊदाजीच्या वेळच्या एका व्यक्तीचा (मि. माणकजी कार्सेटजी) परिचय करून दिला आहे. त्यात पान ११० वर ते म्हणतात : "इंग्लंडात गेल्याशिवाय आपल्या मुलींच्या शिक्षणाला पूर्णता येणार नाही म्हणून तो आपल्या दोन्ही मुलींना घेऊन इंग्लंडात गेला होता. परदेशगमन करणाऱ्या त्या पहिल्याच हिन्दी स्त्रिया असाव्या."

'मनोहर' मासिक आगष्ट १९६१ च्या अंकात एक लेख प्रसिद्ध झाला होता (टागोरांची मैत्रिण– श्री. बा. जोशी) त्या लेखामध्ये लेखकांनी डॉ. आत्माराम पांडुरंग (दादोबा पांडुरंगाचे बंधू) यांची कन्या अॅना ह्याविषयी थोडी माहिती दिली आहे. आणि लेखाच्या शेवटी ताजा कलम जोडून काही जादा माहिती प्रा. अ. का. प्रियोळकर याजकडून मिळाल्याची नोंद करून ते लिहितात : "१८६३ साली अॅना शाळेत शिकत होती हेहि आपण वर पाहिलेच आहे. त्यामुळे विलायतेस गेलेली ही प्रथम हिन्दु विद्यार्थिनी कोणत्या साली

अनुक्रमणिका

तिकडे गेली, कोठे शिकली व किती वर्षे राहिली हे प्रश्न अनिर्णीत राहतात." (मनोहर आगष्ट १९६१ पान ३५)

आतापर्यंत प्रथम परदेशगमनाचा मान डॉ. आनंदीबाई जोशी व पंडिता-रमाबाई यांस होता. वर निर्देश केलेल्या दोन स्थलांमध्ये प्रथम परदेशगमन करणाऱ्या स्त्रिया वेगवेगळ्या आहेत. आता होतकरू संशोधकांनी व जिज्ञासू वाचकांनी दोन्हीपैकी कोणती माहिती खरी धरावी आणि प्रथम परदेश गमन करणारी स्त्री कोण? कोणत्यासाली परदेशात गेली होती? अशा प्रश्न पडणे स्वाभाविक आहे.

तरी प्रथम परदेशगमनाची मानकरी कोण ह्याचा छडा लावण्याची जरूरी आहे.

– आनंद ना. कुंभार

चर्चा-

उद्धव चिद्घनाची चरित्रात्मक आख्याने

डॉ. गंगाधर मोरजे

'नवभारत' वर्ष २५ अंक दहावा जुलै १९७२ च्या अंकात डॉ. यू. म. पठाण यांनी "संत चरित्रकार उद्धव चिद्घन" या आपल्या लेखात उद्धव चिद्घनाला "विशेषतः नागेश सांप्रदायिक संतांची चरित्रे लिहिण्यात रस वाटत असे" असे सांगितले आहे. (पृ० ५२) व त्यांची चरित्रात्मक आख्याने आता दुर्मिळ झाली असल्याने याच लेखात ती सोयीसाठी उद्धृत केली आहेत. पण ती चरित्रे बारकाईने वाचताना बऱ्याच त्रुटी जाणवल्या. त्या लक्षात आणून देण्यासाठी प्रस्तुतचा प्रयत्न आहे.

डॉ. यू. म. पठाण यांनी चरित्रात्मक अवतरणे नवभारत पृ. ५३ ते ५८ महाराष्ट्र-काव्य-ग्रंथ, स्फुट संग्रह: भाग १ शके १८२७ पृ. ३ ते ६ यावरून उद्धृत केली आहेत असे दिसते. संदर्भासाठी त्या संतचरित्रांची संहिता पुनर्मुद्रित करीत असता ती मूळबरहुकूम असतीलच असे गृहीत धरणे योग्य ठरावे.

भावे यांच्या उपरोक्त ग्रंथाशिवाय "महाराष्ट्रकवि उद्धवचिद्घनकृत कविता-संग्रह" नावाचा ग्रंथ–लेखक नारायण चिंतामण केळकर यांनी इ० स० १९०२ मध्ये अनेक हस्तलिखित प्रतीवरून शुद्ध करून तयार केला होता व तो निर्णयसागर छापखान्यात छापून जावजी दादाजी यांनी मुंबई येथे प्रसिद्ध केला होता. काव्यसंग्रह ३७ अशी यासंबंधी नोंद आहे. दातेसूचि पृ० ५१९ वर या ग्रंथाची नोंद आहे. प्रस्तुत ग्रंथातील संतचरित्राच्या संहितेशी डॉ० पठाण यांनी दिलेल्या संहितेची तुलना करता पुढीलप्रमाणे फरक जाणवला.

(१) तीनही चरित्रांचे प्रारंभ व शेवट सारखे आहेत. ते असे –

प्रारंभ (साकीवृत्त)

बरवीं संतचरित्रें हो। पावन परमपवित्रें हो। (धृवपद)

शेवट–

ऐसे अपार संत वर्णितां संशय सर्वहि जातो,।
आठविले तें एक्या भावें उद्धवचिद्धन गातो॥

डॉ. पठाण यांनी स्वीकारलेल्या संहितेत नागनाथचरित्रात हा शेवट नाही. वरील रचनांचा प्रारंभ व शेवट लक्षात घेता सदरची रचना कीर्तना-

अनुक्रमणिका

साठी होती हे लक्षात येईल. प्रारंभ पूर्वरंगाचा द्योतक आहे. तर शेवट उत्तर-रंगाचा शेवट आहे. असो.

डॉ. पठाण यांनी दिलेली संहिता व ना. चिं. केळकर यांची संहिता मी पुढे मांडित आहे. डॉ. पठाण संहितेसाठी नवभारताची पृष्ठे व साकी क्रमांक गृहीत आहेत :

नागनाथ चरित्र

डॉ. पठाण संहिता	केळकर संहिता
शीवमानूरीये साकी १ पृ. ५३	शिव मानुरि सा. १ पृ. ५
जो देखे तो उपेक्षीतो हिंववृष्टि वरि सोशी. सा. ३ पृ. ५४	जो देखे तो करी उपेक्षा, शीत वृष्टि उन सोशी सा. ३ पृ. ५
आता सा. ५ पृ. ५४	येता सा. ५ पृ. ५
वर्दमा हे शिलवंत; सा. ६ पृ. ५४	वर्धमान चिलवंत सा. ६ पृ. ५
माड रचनो जाति; सा. ७ पृ. ५४.	माड रचोनि स्वयाति मेळा सा. ६ पृ. ५
एकलिंग तो दृष्टीपाहे उतरूनि धरूनि वरुतीसा. ७ पृ. ५४	एकलिंग तेली तिसि पाहे उतरुनि दृष्टी वरुती सा. ७ पृ. ५

सहज विनोदें करितां अद्‌भुत नवल वर्तले कैसें ।
दोघे धांवत येतां देखुनि नागनाथ मनिं हासे ॥ १० ॥
(सा. १०. पृ० ६)

–ही साकी डॉ. पठाण यांनी दिलेल्या संहितेत नाही.

नऊ नाथ चौसष्टी सा १० पृ० ५४। नवनाथ चौऱ्याशी, सा. ११ पृ० ६
व्याघ्रा-सिंहावरुतें सा. १० पृ० ५४ । व्याघ्रसिंहसर्पावरि सा. ११ पृ० ६
नागोबाची सा. १२ पृ० ५४। नागेशाची सा० १३ पृ० ६

भिंती चालुनि – जाउनि त्यांते भेटुनि घेउनि आला, सा. १३ पृ० ५४	भिंतीवरुते बसुनी त्यांला । घेउनिया तो आला सा. १४ पृ. ६

नागदेव सा. १३ पृ० ५४। नागनाथ सा. १४ पृ० ६
नग्न स्त्री सेवा करिताहे सा. १४। नग्न स्त्रियांते सेवाकरिता सा. १५ पृ. ६
वरदबस्वेश्वर सा. १४.। वरद बसैया सा. १५ पृ० ६
शंकर–साक्षात्कार जाणुनी सिद्ध, सा. १५ ।

साक्षात्–शंकर जाणूनीयां संत सा. १६.

हेगराज चरित्र

हेगरस सा. १६ पृ० ५४। हेगराज सा. १ पृ० ६
रूदन होता. सा० २६ पृ० ५५ । ओदन होता. सा. ११ पृ. ७

बहिरंभट चरित्र

हा सा. ३३ पृ. ५६ । एक. सा. १ पृ० ८
मान लौकिकी सा. ३३ पृ० ५६। मान्य लोकीं सा. १ पृ० ८
गंगा स्माना सां. ३४ ,, । गंगा स्नाना सा. २ पृ० ८
भोजन येरू करितसे सहपरिवारी सा० ३४ ।
भोजन करिता सहपरिवारी. सा. २ पृ० ८

शोक अळवनी सा० ३५ । शाक आहे अलवणी सा० ३
साठी वर्षाची आझूनी सा० ३५ । साठवरुष वय, चवि ना गेली १
सा. ३ पृ० ८

पवन पुरोहित सा० ३७ । यवन पुरोहित सा० ४ पृ० ८
अविंधासी भांडे माझे कानचि नाही बुजिले ।
व्यर्थ कातडें कापोनी मज अविंध कैसे केले ॥

डॉ. पठाण यांच्या संहितेत ही ४२ वी आहे. कथेच्या काळक्रमाच्या ओघांत ती बरोबर नाही. केळकरांची संहिता. सा. ५ बहिरंभटास मुसलमान केल्यावर कानाची भोके बुजली नाहींत त्या अर्थी आपण अजून हिंदू आहोत या जाणीवेची द्योतक आहे. केवळ सुंता केल्याने आपण मुसलमान कसे झालो असा त्याचा (बहिरंभटाचा प्रश्न आहे) मग तो ब्रह्मसभेस येतो त्याला प्रायश्चित्त देऊन पुनरपि ब्राह्मण केला तरी "प्रायश्चित्ते लिंगावरुते आझुनि चर्म न आले" हे लक्षात येताच तो 'पिसा' झाला.

नागदेव घुमट सा. ४४	नागनाथ मठ सा. ११
सरकाळाचे सा. ४४	सनकाडयाचे सा. ११
हस्तीतुल्या धोंडी सा. ४४	हस्ती ऐसे धोंडी सा. ११
वृत्ति-निवृत्ति सा. ४४	चित्तवृत्तीते सा. १४
अवलोकीतां अमृतदृष्टी सा. ४८	विज्ञता अमृतदृष्टीं अवलोकिले नागनाथे सा. १६
नामरूप ते माझे सा. ५०	नामरूपातित सा. १८

मृत्युंजय चरित्र

जंगम समुहा सा. १६ पृ. ५८	जंगमसमुहो सा. १६ पृ. १०
कुसरे सा. २१ पृ. ५८	कुतरे सा. २१ पु. १०
धुरणी ला. २२ पृ. ५८	धरणी २२ पृ. १०

डॉ. पठाण यांनी दिलेली संहिता अर्थ लावण्याच्या दृष्टीने कशी अडचणीची आहे ते लक्षात येईल.

उद्धवचिद्धनाच्या वरील चरित्रावरून आणखी एक स्पष्टीकरण मिळते ते असे :

"बहिरोपंत राहे प्रतिष्ठानी । गृहस्थ व्यवहार करूनि ।
स्त्री कर्कशा तया लागुनी । तैसाच करी आश्रम ।।

काही दिवस असे काढल्यावर एके दिवशी तो बायकोवर रागावून घर सोडून गेला व पुढें त्याने संन्यास घेतला" असे सारस्वतकार भावे सांगतात. (महाराष्ट्र सारस्वत. आ. ५ वी. पृ० १८३) पण उद्धवचिद्धव त्या संदर्भात सांगतो :

"'शाक आहे अलवणी' ऐसा स्त्रीशी विनोद करिता ।
साठवरुष वय, चवि ना गेली ? प्रतिउत्तर दे कांता ।। ३ ।।
'ऐसे ऐकुनि विरक्त चित्ता संचरला अविनाशी ।
'सत्य मात बोलसी" म्हणोनी वंदी निजभार्येसी. ।।

सत्यमात बोलली म्हणून पत्नीला वंदन करणारा 'बहिरंभट' बायकोवर रागावून घर सोडून गेला हे खरे ? की उद्धवचिद्घनाचे म्हणणे खरे ? हा ही संशोधनाचा विषय ठरेल.

